جلد دوم
علم اصولِ فقہ
ایک تعارف
وَمَنْ
يُؤْتَ الْحِكْمَةَ
فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا
كَثِيرًا
ترتیب وتدوین
ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں
شریعہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد پاکستان

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

علم اصولِ فقہ

ایک تعارف

ترتیب وتدوین : ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلّوں

جلد دوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد پاکستان

نام کتاب : علم اصولِ فقہ: ایک تعارف (جلد دوم)

مؤلفین : ڈاکٹر محمود احمد غازی، ڈاکٹر جسٹس (ر) منیر احمد مغل، ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی، ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ڈاکٹر محمد میاں صدیقی، ڈاکٹر ساجدہ محمد حسین بٹ، ڈاکٹر محمد ضیاء الحق، ڈاکٹر محمد سعد صدیقی، ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں، مفتی محمد مجاہد

نظر ثانی : ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی، ڈاکٹر غلام مرتضیٰ آزاد، سید عبدالرحمان بخاری، ڈاکٹر سید ناصر زیدی

حتمی تصحیح : ڈاکٹر شہزاد اقبال شام، ڈاکٹر اکرام الحق یٰسین، ڈاکٹر حافظ حبیب الرحمٰن

ادارت : ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں

چیئرمین تحقیق و مطبوعات : ڈاکٹر اکرام الحق یٰسین

ناشر : شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

مطبع : ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

طبع : دوم

سالِ اشاعت : ۲۰۱۲ء

تعداد اشاعت : ۱۰۰۰

جلدیں : ۳

ISBN 969 - 8263 - 45 - 4

فہرست

فصل ہفتم: دلالات ۲۶۹

باب چہارم

فقہِ اسلامی میں حکمِ شرعی

حکمِ شرعی بندوں کے لیے اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو کچھ کرنے یا نہ کرنے کا جو حکم دیا ہے اس کا مطالعہ شرعی حکم کے طور پر کیا جاتا ہے۔ فقہِ اسلامی کی رو سے تمام احکام کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، اس لیے اسلامی قانون میں تمام احکام اللہ تعالیٰ ہی کے نام سے نافذ ہوتے ہیں۔

حکمِ شرعی کی دو بنیادی اقسام ہیں: حکمِ تکلیفی اور حکمِ وضعی۔ اس باب میں حاکم یعنی مقننِ حقیقی، محکوم فیہ یا محکوم بہ یعنی حکم، محکوم علیہ یعنی مکلّف، حکمِ شرعی تکلیفی اور اس کے مدارج یعنی واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور مباح اور حکمِ شرعی وضعی اور اس کی اقسام یعنی سبب، شرط، مانع، صحیح و باطل اور رخصت و عزیمت جیسی مباحث کا احاطہ کیا گیا ہے۔

یہ باب دو فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصل اوّل

حکمِ شرعی تکلیفی

حکمِ شرعی

حکم کی تعریف

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے حکم کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے: ہمارے نزدیک حکم سے مراد شریعت کا (کام کرنے یا نہ کرنے کے متعلق) خطاب ہے، بشرطیکہ یہ (خطاب) مکلفین [۱] کے افعال سے متعلق ہو [۲]۔ مطلب یہ ہے کہ جب عام لوگوں کو شریعت کسی کام کے کرنے کو کہے یا اس کے چھوڑنے کی تاکید کرے تو ایسی عبارت حکم کہلاتی ہے۔

علامہ ابن حاجبؒ (م ۶۴۶ھ) نے حکم کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے: شریعت طیبہ کی طرف سے حکم وہ خطاب ہے جو مکلف بندوں کے افعال سے متعلق ہو، خواہ وہ اقتضاء (کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ) ہو یا مکلف کے لیے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہو، یا وہ حکم وضعی ہو [۳]۔

کہا جا سکتا ہے کہ شریعت اسلامیہ کی جانب سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے یا اس کے متعلق اپنی مرضی پر چلنے پر مشتمل عبارت یا کلام کا نام حکم ہے۔ جیسے قرآن مجید میں نماز پڑھنے، روزہ رکھنے اور حج بیت اللہ وغیرہ کے احکام دیئے گئے ہیں۔

حکم کی اقسام

حکم کی دو اقسام ہیں: ۱: تکلیفی ۲: وضعی

۱۔ مکلفین مکلف کی جمع ہے جس سے احکام الٰہی کے مخاطب بننے والے لوگ یعنی بندے مراد ہیں۔
۲۔ المستصفی من علم الاصول ۱/ ۵۵
۳۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۲۶

حکمِ تکلیفی

تکلیفی کا لفظ تکلیف سے لیا گیا ہے جس کے معنی کسی شخص کو کام کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں ذمہ دار قرار دینے کے ہیں۔ اس اعتبار سے حکم تکلیفی کا مطلب ایسا حکم ہے جو مکلف افراد کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا پابند کرے یا انہیں کسی طرح کا اختیار عطا کرے۔

فقہاء نے حکم تکلیفی کی درج ذیل پانچ اقسام گنوائی ہیں:

۱۔ ایجاب

ایجاب یا وجوب سے مراد شریعت کی طرف سے کسی عمل کو لازم یا ضروری قرار دینا ہے [(۱)]۔ جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

يَا اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ [البقرة ۲:۲۱]

اے لوگو! تم اپنے پروردگار کی عبادت کرو۔

اس آیت مبارکہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کی عبادت کرنا تمام لوگوں کے لیے واجب اور ضروری ہے۔ اسی طرح ارشاد مبارک ہے:

وَاَقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوالزَّكَاةَ [البقرة ۲:۴۳]

اور تم نماز قائم کرو اور زکوۃ دو۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ نماز قائم کرنا اور زکوۃ ادا کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔

۲۔ ندب

ندب سے مراد کسی عمل کا مستحب یا پسندیدہ ہونا ہے [(۲)]۔ یہ ایک ایسا فعل ہے جس کا کرنا لازم نہیں ہوتا البتہ اس کے کرنے پر شریعت کی طرف سے اجر وثواب کا وعدہ کیا گیا ہوتا ہے۔ جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

---

۱ محمد الخضری، اصول الفقه ص ۳۰

۲۔ حوالہ بالا ص ۳۰

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلَى اَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ

[البقرة ۲:۲۸۲]

اے ایمان والو! جب تم آپس میں کسی میعاد معین کے لیے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو۔

آگے چل کر فرمایا:

فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ وَ لْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ

[البقرة ۲:۲۸۳]

اور اگر کوئی کسی کو امین سمجھے (یعنی بغیر رھن کے قرض دے دے) تو امانت دار کو چاہیے کہ وہ امانت کو ادا کر دے اور اللہ سے جو اس کا رب ہے ڈرے۔

ان دونوں آیات کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ باہمی لین دین کے معاملات میں ان کو لکھنا فرض نہیں ہے، صرف مستحب (یا مندوب) ہے۔

۳۔ حرمت

حرمت سے مراد کسی کام سے کھلے لفظوں میں روکنا اور اس سے منع کرنا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا [بنی اسرائیل ۱۷:۲۳]

اور اپنے ماں باپ کو اُف بھی نہ کہو اور نہ انہیں ڈانٹو

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ماں باپ کو ڈانٹ ڈپٹ کرنا حرام اور ممنوع ہے۔ اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَاكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ [النساء ۴:۲۹]

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ، ہاں اگر آپس کی رضا مندی

سے تجارت کا لین دین ہو تو وہ جائز ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ ایک دوسرے کا مال زبردستی کھانا اور اس پر جبراً قابض و مسلط ہونا حرام ہے۔

۴۔ کراہت

کراہت سے مراد شریعت کا کسی کام سے غیر حتمی طور پر روکنا ہے، جس کا علم ہمیں حرمت میں تخفیف ثابت کرنے والے قرائن سے ہوتا ہے۔ ایسے فعل کو ''مکروہ'' کہتے ہیں۔ مکروہ کا مطلب ''ناپسندیدہ فعل'' ہے۔

جیسے قرآن مجید میں ارشاد ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيۡنَ آمَنُوۡا اِذَا نُوۡدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنۡ يَّوۡمِ الۡجُمُعَةِ فَاسۡعَوۡا اِلَى ذِكۡرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوۡا الۡبَيۡعَ[الجمعة ۶۲:۹]

اے اہل ایمان! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو نماز جمعہ کے لیے جلدی کرو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

یہ ممانعت فی نفسہ خرید و فروخت میں موجود کسی قباحت کی بنا پر نہیں ہے، اس لیے اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا حرام نہیں بلکہ مکروہ ہے [۱]۔

۵۔ اباحت

اباحت یعنی کسی فعل کا مباح ہونا، کسی فعل میں کرنے یا نہ کرنے کا بندے کو اختیار دینے سے عبارت ہے۔ بندہ چاہے تو وہ کام کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ لہٰذا اس کے کرنے میں ثواب ہے اور نہ اس کے نہ کرنے میں گناہ ہے [۲]۔

حکمِ وضعی

۲۔ حکم کی دوسری قسم حکم وضعی ہے۔ ''وضع'' کے لغوی معنی رکھنے کے اور وضع کے معنی (حرف

۱۔ محمد الخضری، اصول الفقه ص ۳۱

۲۔ حوالہ بالا

ضاد پر شد کے ساتھ) دو اشیاء کو جوڑنے اور ملانے کے ہیں۔ اس لحاظ سے حکمِ وضعی کا مطلب شریعت کی جانب سے دو امور کو اس طرح باہم جوڑنا اور ملانا ہے جس میں ایک شے کے ثابت ہونے سے دوسری شے خود بخود ثابت ہو جائے۔ جیسے رمضان المبارک کا چاند نظر آنے سے رمضان المبارک کے روزوں کی فرضیت یا کسی کے مرنے سے اس کی وراثت کے وارث کی ملکیت میں منتقل ہونے کا ثبوت وغیرہ۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

اوّلاً: یہ کہ ان میں ایک حکم سبب اور دوسرا مسبب ہو' جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

صوموا لرویته وافطروا لرویته [1]

چاند کو دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ افطار کرو

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کی رویت کو روزہ رکھنے کے لیے سبب قرار دیا ہے۔

ثانیاً: یہ کہ ان میں سے ایک شے شرط اور دوسری مشروط ہو، جیسے شریعت اسلامیہ نے وضو کو نماز کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ

[المائدة ۵:۶]

اے ایمان والو! جب تم نماز کے لیے اٹھو (یا نماز کا ارادہ کرو) تو تم اپنے چہرے دھولیا کرو۔

یا جیسے مورث کا مرنا اس کی وراثت کا وارثوں کی ملکیت میں منتقل ہونے کے لیے شرط ہے [2]۔

حاکم کی تعریف

حاکم سے مراد وہ مقتدرہ یا وہ ذات ہے جس سے حکم کا صدور ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رایتم الھلال فصوموا و اذا رایتموہ فافطرو ص ۳۳۵

۲۔ محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۲۷

میں حاکم کو مقنن کہا جاسکتا ہے۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) اور دوسرے ائمہ نے حاکم کی تعریف ''خطاب کرنے والے'' سے کی ہے ''یعنی حکم دینے والا'' اور اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں ''حاکم'' صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس ہے۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور شخص نہ تو ''حاکم'' (مقنن، شارع) ہے اور نہ اس وصف پر پورا اترتا ہے[۱]۔ قرآن مجید میں بار بار اس کی تاکید وصراحت فرمائی گئی ہے۔ ایک جگہ فرمایا:

أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ [الاعراف ۷:۵۴]
دیکھو سب مخلوق بھی اسی کی ہے اور حکم بھی اسی کا ہے۔

دوسری جگہ فرمایا:

إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّٰهِ [یوسف ۱۲:۴۰]
نہیں ہے حکم مگر اللہ کے لیے

اسی طرح ارشاد فرمایا:

وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ [المائدۃ ۵:۴۴]
اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ ہی کافر ہیں۔

جہاں تک آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت حاکم وقت، والد اور خاوند وغیرہ کا تعلق ہے، تو ائمہ کرام کی صراحت کے مطابق ان کا حکم اس لیے واجب تعمیل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے حکم کی پابندی اور تعمیل کا حکم دیا ہے[۲]۔ لہٰذا ایسے معاملات میں جہاں ان کا حکم اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے حکم کے ساتھ متصادم نہ ہو' ان کے حکم کی پابندی لازم ہے۔

۱۔ المستصفیٰ من علم الاصول ۱/۸۳، نیز ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۶۹
۲۔ المستصفیٰ من علم الاصول ۱/۸۳

حاکم کے بارے میں تین نظریات

شرعی حکم کی تشریح و توضیع میں انسانی عقل و دانش کا کسی درجے میں دخل ہے یا نہیں، اس کے متعلق تین بنیادی نظریات پائے جاتے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

ا۔ معتزلی نظریہ

معتزلی مکمل طور پر ایک عقل پرست مکتب فکر تھا [۱]۔ انہوں نے ہر مسئلے میں انسانی عقل و فکر کو اساسی اہمیت دی۔ اسی عینک سے انہوں نے ہر مسئلے کو دیکھا اور اس پر اپنی رائے دی۔ معتزلہ کا نظریہ ہے کہ اشیاء میں اچھا یا برا ہونا ان کا ذاتی وصف ہے۔ تمام اشیاء نفع و نقصان اور خیر و شر میں متردد ہیں۔ ہر شے فی نفسہ نفع بخش ہوگی یا نقصان دہ، خیر ہوگی یا شر۔ بعد ازاں انہوں نے انسانی اعمال کو حُسن و قُبح یعنی اچھے اور برے ہونے کے اعتبار سے حسب ذیل چار اقسام میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ **قبیح لِلنَّھی**: اس سے مراد ہر وہ عمل ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ بندوں کو اسے کرنے کا حکم دے سکتے تھے مگر دیا نہیں۔ ایسا فعل بوجہ ممانعت قبیح یعنی برا ہے [۲]۔

۲۔ **قبیح لِنَفْسِہٖ** (اپنی ذات میں برا): اس سے مراد ہر وہ فعل ہے جس کے کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ دے ہی نہیں سکتے۔ ایسے افعال فی نفسہ قبیح یعنی برے ہیں۔ جیسے کہ اللہ کے متعلق جاہل ہونے کا عقیدہ رکھنا (نعوذ باللہ)۔

۳۔ **حَسَن لِاَمْرِاللّٰہِ**: (اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا حکم دیئے جانے کے باعث اس کا اچھا ہونا): اس سے مراد ہر وہ فعل اور عمل ہے جس کے متعلق یہ امکان ہو کہ اللہ تعالیٰ اگر چاہتا تو اس کا حکم نہ دیتا۔ ایسا فعل حَسَن لِاَمْرِاللّٰہِ ہے۔ وہ محض حکم خداوندی ہونے کی بنا پر حسن اور خیر ہے، فی نفسہ نہیں۔

۱۔ معتزلہ ایک عقل پرست فرقہ تھا جس کا آغاز پہلی صدی کے آخر اور دوسری صدی کے آغاز میں ہوا۔ ان لوگوں نے عقل اور شریعت میں توافق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ مشہور روایت کے مطابق اس فرقے کا بانی واصل بن عطاء تھا۔ ان لوگوں کے بعض عقائد صریحاً گمراہی تصور کیے جاتے ہیں (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ معتزلہ)

۲۔ محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۷۰

۴۔　حَسَن فی نفسہ (اپنی ذات میں اچھا): ایسا فعل جس کے متعلق یہ امکان ہی نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کا حکم نہ دیتا۔ ایسا فعل فی ذاتہٖ محمود اور اچھا ہے (۱)۔

اس تعریف کی رو سے معتزلہ نے تمام انسانی افعال کو حسن لذاتہ یا قبیح لذاتہ اور حَسَن لِاَمرِاللّٰہِ اور قبیح لِاَمرِہٖ میں تقسیم کیا ہے اور یہ کہا کہ تمام انسانی افعال بذاتہ یا تو اچھے ہیں یا برے، ان میں ذاتی طور پر اچھائی یا برائی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کا حکم دیئے جانے یا رد کیے جانے کی بنا پر اچھائی یا برائی پائی جاتی ہے۔ اس طرح انہوں نے افعال میں حُسن و قبح کے لیے عقل و دانش ہی کو حاکم تسلیم کیا ہے۔

ان حضرات کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ اگر کوئی فعل ذاتی طور پر اچھا ہو تو خواہ شریعت اسلامیہ کی طرف سے اس پر عمل کرنے کا حکم موجود نہ ہو تب بھی وہ فعل واجبِ عمل ہے۔ اسی طرح اگر کوئی فعل فی ذاتہ برا ہے تو خواہ شریعت اسلامیہ کی طرف سے اس سے رکنے کا حکم موجود نہ ہو تب بھی وہ فعل قابلِ ترک اور ممنوع تصور ہے (۲)۔

۲۔ اشاعرہ کا نظریہ

معتزلہ کی فکری گمراہیوں کا جواب دینے اور ان کا عملی محاسبہ کرنے کے لیے امام ابوالحسن اشعریؒ (م ۳۳۰ھ) نے علماء کا ایک گروہ جمع کیا وہ ان کی نسبت سے اشاعرہ کہلاتا ہے۔ اشاعرہ نے معتزلہ کی تمام غلطیوں پر گرفت کی ہے۔ زیر بحث مسئلہ میں اشاعرہ کا نظریہ اس کے بالکل الٹ ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ کسی بھی فعل میں نہ تو ذاتی طور پر حُسن ہے اور نہ ذاتی قُبح، بلکہ اشیاء کا حُسن و قُبح ایک اضافی شے ہے۔ ہر وہ فعل جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے وہ حَسَن (اچھا) ہے اور ہر وہ فعل جس سے اس نے روکا اور منع کیا ہے وہ قبیح (برا) ہے۔ رہا عقل و دانش سے حُسن و قُبح کا فیصلہ کرنا، تو اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے (۳)۔

۱۔　ایضا، بحوالہ مقالات الاسلامیین للاشعری
۲۔　المستصفیٰ من علم الاصول ۱/۵۵-۵۶
۳۔　محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۷۳

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"عقل کسی شے کی اچھائی ثابت کرتی ہے اور نہ برائی اور نہ محسن کے شکر کو واجب قرار دیتی ہے۔ شریعت کا حکم آنے سے قبل افعال میں از روئے حُسن و قُبح کوئی حکم نہیں ہے" (۱)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر قرآن وسنت کی بہتر نمائندگی کرتا ہے لیکن اس نظریئے سے عقل و دانش اور فکر انسانی کی مکمل طور پر نفی ہو جاتی ہے اور افعال میں حُسن و قُبح یا خیر و شر کا اندازہ کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۳۔ ماتریدیہ

ماتریدیہ امام ابو منصور ماتریدیؒ (م ۳۳۳ھ) کی طرف منسوب علمی مکتب فکر ہے اور علم کلام میں حنفی مکتب فکر کی نمائندگی کرتا رہا ہے۔ اس مسئلے میں اس کا مسلک اعتدال و توسط پر مبنی ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ افعال واشیاء میں ذاتی طور پر حُسن (اچھائی) بھی موجود ہے اور قُبح (شر) بھی۔ اللہ تعالیٰ نے جن باتوں کا حکم دیا ہے انہی میں حُسن ذاتی پایا جاتا ہے اور جن باتوں سے اس نے روکا اور منع کیا ہے انہی میں قُبح (یا شر) ذاتی طور پر موجود ہے۔ جن افعال کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی حکم موجود نہ ہو ان کے متعلق حُسن و قُبح کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا (۲)۔

محمد خضری مسلک ماتریدیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یا یہ نظریہ اس بات پر مبنی ہے کہ افعال میں حُسن بھی ذاتی طور پر موجود ہے اور قُبح بھی، لیکن کسی شے کے حُسن و قُبح سے متصف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کا حکم بھی اس کے موافق ہو جس کا عقل انسانی ادراک کر سکتی ہے۔ حکمِ شریعت آنے سے قبل تکلیف (ذمہ داری) کا کوئی تصور نہیں" (۳)۔

۱۔ المستصفی من علم الاصول ۱/۵۵

۲۔ ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۷۲

۳۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۱۹

اس طرح ماتریدیہ کا نظریہ معتزلہ اور اشاعرہ کے نظریات کے درمیان ایک پل کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان حضرات نے عقل و دانش کو شریعت اسلامیہ کی سرپرستی عطا کر کے ایک انقلابی نظریہ پیش کیا جس کے تحت نہ تو سوچنے اور سمجھنے کے دروازے مسدود ہوتے ہیں اور نہ انسانی عقل و دانش کے لیے شریعت اسلامیہ کے اوامر و نواہی (احکام) پر نقد و تبصرہ کی گنجائش رہتی ہے۔

عہد حاضر کے بہت سے مفکرین نے ماتریدیہ کے نقطہ نظر ہی کو عہد جدید کے لیے متوازن اور موزوں قرار دیا ہے۔

اقسامِ افعال

احناف (یا ماتریدیہ) نے افعال کے لیے ذاتی طور پر احکام شریعت کے تحت حُسن و قُبح ثابت کرتے ہوئے انسانی افعال کی حسب ذیل چار اقسام بیان کی ہیں:

۱۔ حسن ذاتی: نا قابل سقوط

ایسے افعال جن میں ذاتی طور پر حُسن و خیر موجود ہو اور ان افعال کے کسی بھی حالت میں ساقط ہونے یا معاف ہونے کا احتمال موجود نہ ہو، جیسے بنیادی عقائد (اللہ تعالیٰ، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، فرشتوں اور آخرت وغیرہ پر ایمان) کا یہی حکم ہے۔

۲۔ حسن ذاتی: قابلِ سقوط

ایسے افعال جن میں حُسن و خیر تو بے شک ذاتی طور پر موجود ہو مگر بعض صورتوں میں ان کے ساقط ہونے کا احتمال موجود ہو جیسے کہ نماز جو ذاتی طور پر حُسن و خیر کی مجسم ہے، مگر تین اوقات (طلوع و غروب آفتاب اور استواء شمس کے وقت) میں نماز کی ممانعت ہے یا جیسے حیض اور نفاس کے ایام میں عورت سے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔

۳۔ حَسن لِغَیرِہٖ

ایسے افعال و اعمال جن میں کسی خارجی سبب کی بنا پر حُسن پایا جاتا ہو مگر یہ خارجی عنصر ایسا ہو جس کے آنے اور ساقط کرنے میں بندے کا کوئی اختیار نہ ہو۔ بلکہ وہ عنصر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے

سے پیدا ہوا ہو اور اسی کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج کا یہی حکم ہے۔ زکوٰۃ میں جو حُسن و خیر ہے اس کی وجہ محتاج کی ضرورت کو پورا کرنا ہے۔ جبکہ اپنے آپ کو نفس امارہ کے شر سے بچانے کے لیے رمضان المبارک کے روزے فرض ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے بابرکت گھر کی تعظیم و تکریم کے لیے حج کا حکم دیا گیا ہے۔ حالانکہ اگر ہم مندرجہ بالا مقاصد سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ان افعال کو دیکھیں تو ان میں کوئی خیر یا اچھائی نہیں پائی جاتی۔ زکوٰۃ سے بظاہر مال میں کمی ہوتی ہے، روزہ بندے کو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں سے روکنے کا ذریعہ نظر آتا ہے اور حج دُور دراز کے پُر مشقت سفر سے عبارت ہے۔ ان افعال میں جو حُسن و خیر ہے وہ بندے کے کسی فعل سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی بنا پر ہے۔ لہٰذا انسانی افعال کی یہ قسم بھی قسم اول کے ساتھ ملحق تصور ہوتی ہے [1]۔

۴۔ حَسَن لِغَیْرِہٖ: غیر ملحق بقسم اول

انسانی افعال کی چوتھی قسم ان افعال و اعمال پر مشتمل ہے جن میں حسن لغیرہ (کسی خارجی عنصر کی بنا پر اچھائی) پائی جاتی ہو، مگر ان کی اچھائی کو ختم کرنے یا ساقط کرنے کا خود بندوں کو اختیار حاصل ہو جیسے جہاد اور حدود وغیرہ۔ جہاد میں اچھائی ہے وہ دشمنوں کی طرف سے اذیت و جنگ روکنے کے لیے ہے اور اگر یہ حالات ختم ہو جائیں تو جہاد کا حکم باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح اگر جنایات و قانون شکنی کے واقعات ختم ہو جائیں تو حدود کا نفاذ معطل ہو جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تمام افعال خود بندوں کے اختیار میں ہیں۔

ماتریدیہ (احناف) نے انسانی افعال کو بھی دو اقسام میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ وہ افعال و اعمال جن میں ذاتی طور پر برائی اور شر پایا جاتا ہو۔ ایسے افعال کی حرمت کے منسوخ ہونے کا احتمال کبھی نہیں ہوتا جیسے کفر و شرک وغیرہ۔ یہ افعال قبیح لِذَاتِہٖ کہلاتے ہیں۔

۲۔ ایسے افعال جن میں کسی ایسی جہت کی بنا پر قُبح پایا جائے جس پر دوسری جہت کو ترجیح نہ دی جا سکتی ہو، جیسے زنا اور دوسروں کا مال غصب کرنا وغیرہ۔ اس نوع کے افعال میں بھی نسخ کا

۲۰۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۲۴

احتمال نہیں ہوتا اور انہیں شریعت میں قبیح لذاتہ (قسم اوّل) ہی کی طرح سمجھا جاتا ہے، اسی لیے ان افعال کی حرمت کسی بھی شریعت بھی ختم نہیں ہوئی [1]۔

محکوم فیہ یا محکوم بہ

تعریف

محکوم فیہ یا محکوم بہ کا مطلب ''موضوعِ حکم'' ہے یعنی بندے کا وہ عمل یا فعل ہے جس کے کرنے یا اس سے رکنے کا حکم دیا گیا ہو۔ محمد ابوزھرہ فرماتے ہیں: یہاں محکوم فیہ سے مراد وہ نفس فعل ہے جو کسی کام کے مطالبے یا اس سے رکنے یا اس کے مباح ہونے کا موضوع ہے [2]۔

اوپر یہ بیان ہو چکا ہے کہ حکمِ شرعی دو اقسام پر مشتمل ہے: حکمِ وضعی اور حکمِ تکلیفی۔ یہ بھی اوپر بیان ہوا کہ حکم وضعی (جہاں ایک فعل کو دوسرے کے ساتھ بطور سبب یا شرط کے جوڑ دیا گیا ہے) کی دو صورتیں ہیں ان میں سے ایک کا تعلق انسانی کسب وفعل سے ہے، جیسے نماز کے لیے وضو۔ دوسری صورت انسانی کسب وفعل سے بالاتر ہے، جیسے سورج کا طلوع یا غروب ہونا وغیرہ۔

محکوم فیہ کی شرائط

یہاں یہ بات مزید ذہن نشین کر لیجیے کہ ایسے وضعی احکام جن کا مدار انسانی اعمال پر نہیں ہے ،فقہاء ان پر بحث نہیں کرتے کیونکہ ''محکوم فیہ'' یعنی انسانی فعل وعمل کے متعلق یہ بات لازمی ہے کہ وہ فعل انسانی قدرت واختیار کے دائرے میں ہونا چاہیے۔ ''محکوم فیہ'' کے لیے بنیادی شرط اس فعل یا عمل کا انسانی قدرت واختیار میں ہونا ہے۔ فقہاء نے ''محکوم فیہ'' کے لیے حسب ذیل شرائط بیان کیں ہیں:

۱۔ صحتِ حدوث: یعنی اس حکم پر عمل کا ممکن ہونا، اس لیے کہ کسی امر محال کے ساتھ حکم کا متعلق ہونا ناممکن ہے [3]۔

۱۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۲۴۔۲۵

۲۔ ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۳۱۵

۳۔ المستصفیٰ من علم الاصول ۸۳/۱

بقول استاذ ابو زہرہ: بندے کا کسی ایسے فعل پر مواخذہ ہونا ناممکن ہے جو اس کے احاطہ قدرت سے باہر ہو، کیونکہ اگر وہ اس فعل کے کرنے سے عاجز ہو تو اس کو انجام دینا اس کے حدِ امکان سے باہر ہے۔ لہٰذا بندے کا کسی ایسے فعل پر مواخذہ درست نہیں ہے جو عقلی طور پر ناممکن ہو، جیسے دو اضداد مثلاً محبت و نفرت کو باہم اکھٹے کرنا (۱)۔

اس حکم کی بنیاد قرآن مجید کی حسب ذیل آیت مبارکہ پر ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [البقرۃ ۲:۲۸۶]

اللہ تعالیٰ کسی جان کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

۲۔ بندے کے ذاتی فعل سے اس کا حصول: یعنی اس فعل کو بندہ اپنے اختیار کے ساتھ حاصل کرلے۔ لہٰذا ایک شخص کا مواخذہ اس کے کسی اپنے فعل پر ہونا ممکن ہے، کسی دوسرے شخص کے کسی فعل پر نہیں۔ ایک شخص کا دوسرے شخص کے کسی فعل پر مواخذہ جائز نہیں ہے (۲)۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ [البقرۃ۲:۲۸۶]

اس کے لیے وہی ہے جو اس نے کمایا اور اس پر (نقصان اسی) کا ہے جو اس نے کمایا۔

۳۔ بندے کو اچھی طرح معلوم ہونا: بندے کو اس فعل یا عمل کے متعلق اس درجے کا علم ہو جو اسے دوسروں سے ممیز کردے تاکہ وہ اس پر عمل کرسکے۔

۴۔ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس حکم کا ہونا: علم ہی کے نقطہ نظر سے یہ بھی ضروری ہے کہ بندے کو اس بات کا بھی علم ہو کہ اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اس کی جانب سے اتباع و اطاعت پائی جاسکے۔ یہ بات صرف ان افعال و اعمال تک محدود ہے جن میں اطاعت اور قرب الٰہی کا تصور کیا جاسکتا ہے (۳)۔

۱۔ ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۳۱۶

۲۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۴۳، ۷۴

۳۔ المستصفیٰ من علم الاصول ۱/۸۳۔۸۴

۵۔اس پر عمل کرنا اطاعتِ خداوندی کا موجب ہو: یہ بھی ضروری ہے کہ وہ فعل ایسا ہو کہ جس پر عمل کرنا اطاعت واتباع حکم الٰہی کا مظہر ہو[1]۔

ان پانچوں شرائط کا حاصل تین نکات ہیں:

۱۔ علم کا ہونا: یعنی بندے کو اس کا حکمِ شریعت ہونے کے پہلو سے علم ہو۔

۲۔ قدرت کا ہونا: یعنی بندہ اس فعل پر پوری قدرت رکھتا ہو۔

۳۔ عدم مشقت یا عدم حرج کا ہونا: یعنی بندے کو اس فعل کے کرنے میں کوئی مشقت وتنگی نہ ہو۔

حصولِ قدرت

علم کے بعد جو دوسری شے ضروری ہے وہ اس فعل کے حصول کی قدرت ہونا ہے۔اس نکتے کی مزید تشریح درج ذیل ہے:

قدرتِ عمل کا ہونا

وہ فعل فی نفسہ ایسا ہو کہ اس کے کرنے پر انسان بذات خود قادر ہو۔ہر ایسا عمل جو انسان کے احاطہ قدرت سے باہر ہو،اس کے متعلق شریعت کی طرف سے اسے مکلف وذمہ دار ٹھہرایا جانا ناممکن ہے۔

''قدرتِ عمل'' کے اس نکتے پر مزید غور وغوض سے پتہ چلتا ہے کہ وہ تمام اعمال انسانی تکلیف وذمہ داری کی حدود سے خارج ہیں جو ذاتی طور پر یا کسی خارجی عنصر کی بنا پر نا قابل عمل ہیں۔
نا قابل عمل افعال کی دو قسمیں ہیں:

۱۔مستحیل لِذَاتِهِ (ذاتی طور پر ناممکن العمل)

مستحیل لذاتہ سے مراد ایسے اعمال وافعال ہیں جن پر عمل کرنا کلی طور پر ناممکن ہو۔مثال کے طور پر دو اضداد (متضاد اشیاء) کو باہم جمع کرنا۔لہٰذا شریعت اسلامیہ کی طرف سے کسی ایسے فعل کا حکم دیا جانا ناممکن ہے جس میں فعل کو انجام دینا محال ہو۔تکلیف کا مطلب کسی فعل کو انجام دینے کا مطالبہ

۱۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۴۳-۴۷ (محمد الخضری نے امام غزالیؒ ہی کی تمام عبارت نقل کردی ہے)۔

کرنا ہے۔ اس کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ وہ فعل ذاتی طور پر قابل عمل ہو، ورنہ اس پر عمل ناممکن ہوگا۔

۲۔ مستحیل لِغَیْرِہٖ: (کسی اور سبب کی بنا پر ناممکن العمل)

بعض اوقات فعل ذاتی طور پر تو ممکن العمل ہوتا ہے مگر کسی خارجی عنصر کی بنا پر وہ ناممکن اور مستحیل بن جاتا ہے، جیسے بوڑھے اور قریب المرگ شخص کے لیے روزوں کی عدم فرضیت یا اٹھنے بیٹھنے اور اشاروں کی مدد سے نماز نہ پڑھ سکنے والے شخص کے لیے نماز کی فرضیت کا موقوف ہونا۔ یہ قسم بھی احکام شریعت میں قسم اول کے ساتھ ملحق ہے کیوں کہ کسی کو ذمہ دار بنانے کے لیے مکلف اور مکلف بہ کے درمیان نسبت کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے۔ اس درمیانی نسبت کو امکانِ نص یا امکانِ وقوع کہا جاتا ہے یعنی مکلف کی جانب سے اس فعل کا واقع ہونا۔ امکان ذاتی یہاں اس لیے مفید نہیں کہ وہ احکام کا مدار نہیں ہے[1]۔

عدم مشقت کا ہونا

مشقت والے افعال کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ قابلِ برداشت مشقت والے افعال

قابلِ برداشت محنت و مشقت جو محض کچھ وقت کے لیے ہو، ایسی مشقت کئی عبادات میں پائی جاتی ہے، جیسے روزے اور حج وغیرہ ہیں۔ مگر یہ مشقت قابلِ برداشت ہے اس لیے ایسی محنت و مشقت کالعدم تصور ہوتی ہے اور اسلام کے احکام و مسائل پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔

۲۔ ناقابلِ برداشت مشقت والے افعال

اگر کسی فعل میں ایسی مشقت پائی جائے جو لوگوں کے لیے مکمل طور پر ناقابلِ برداشت ہو، جیسے اپنے آپ کو ہلاک کرنے یا اپنا سارا مال صدقہ کرنے وغیرہ میں نظر آتی ہے، ایسی مشقت شریعت اسلامیہ میں روا نہیں سمجھی گئی۔ درج ذیل آیت سے ایسی مشقت کی عدم موجودگی ثابت ہوتی ہے:

۱۔ الخضری، اصول الفقہ ص ۷۵

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ[النساء۴:۶۶]

اور اگر ہم انہیں حکم دیتے کہ اپنے آپ کو ہلاک کر ڈالو یا اپنے گھروں کو چھوڑ کر نکل جاؤ تو ان میں سے بہت تھوڑے ہی ایسا کرتے۔

علاوہ ازیں قرآن حکیم میں رہبانیت (ترک دنیا) کی مذمت بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس پر قرآن حکیم نے محتاط انداز میں تبصرہ کیا ہے۔

بعض اوقات وسیع تر قومی ملکیمفاد میں ناقابل برداشت مشقت کا تحمل بھی پایا جاتا ہے جس کی مثال ''قتال فی سبیل اللہ'' ہے۔ لیکن یہ محنت و ریاضت صرف ان ناگریز حالات میں روا رکھی گئی ہے جب اسلام اور مسلمانوں کے جان و مال کے تحفظ و دفاع یا امن و امان کا مسئلہ پیدا ہو جائے۔ جیسے ہی ''قتال فی سبیل اللہ'' کی فرضیت اور اس کے وجوب کا سبب بننے والے حالات ختم ہو جاتے ہیں، قتال کی فرضیت موقوف ہو جاتی ہے''[1]۔

نسبت کے اعتبار سے محکوم فیہ کی اقسام

نسبت کی بنا پر احکامِ شریعت درج ذیل تین اقسام میں تقسیم کیے گئے ہیں:

۱۔ حق اللہ

قسم اوّل ایسے احکام و مسائل پر مشتمل ہے جن کا تعلق مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کے حقوق کے ساتھ ہے۔ ان کا وجوب و قیام محض اللہ تعالیٰ کے حق کی ادائیگی کے طور پر لازم قرار پاتا ہے۔ اس قسم میں تمام عبادات اور ایسے اجتماعی امور و مسائل کا وجوب شامل ہیں جن میں کسی فرد واحد پر زیادتی نہیں پائی جاتی، البتہ ان کے ذریعے مسلمانوں کے معاشرے پر ظلم و زیادتی کا انسداد مقصود ہوتا ہے جیسے جہاد فی سبیل اللہ، حدِ زنا اور شراب نوشی۔

جہاد فی سبیل اللہ میں اگرچہ بظاہر کسی درجہ میں حقوق العباد کی پامالی کا بھی تعلق ہے، کیونکہ جہاد جن حالات میں فرض قرار پاتا ہے ان میں حقوق العباد کی تلفی اور شعائر اسلام کی بے حرمتی وغیرہ

۱۔　محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۳۱۷۔۳۱۸

شامل ہیں۔لیکن اگر بغور نظر دیکھا جائے تو جہاد از اوّل تا آخر ''حقوق اللہ'' سے متعلق ہے۔اسی لیے اس میں ''رضائے خداوندی'' کی نیت کے سوا کسی اور نیت سے جنگ لڑنا اس عمل کو ضائع کرنے کے مترادف ہے۔اسی طرح زنا اور شراب نوشی کی حدود کا بھی یہی حکم ہے۔ان کا تعلق معاشرے کے حقوق کی پامالی روکنے کے ساتھ ہے۔ان جرائم کے اثبات کے لیے دعوے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اثبات کے بعد کسی بھی فرد کو ان کی معافی کا اختیار ہے[1]۔

اسی طرح زکوٰۃ کے متعلق تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق و اجماع ہے کہ یہ عبادت بھی خالص ''حقوق اللہ'' سے متعلق ہے۔یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ آیا یہ عبادت بغیر نیت کے ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔جمہور علماء کے نزدیک اس کی ادائیگی کے لیے نیت شرط نہیں ہے۔احناف نے اس کے لیے نماز، روزہ اور حج کی طرح نیت کو لازم قرار دیا ہے اور واضح کیا ہے کہ جب تک نیت نہ کی جائے اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔رہا عشر تو فقہائے احناف کے نزدیک اس کے لیے نیت شرط نہیں ہے اس لیے کہ وہ زمین کی مؤنت (عبادت) ہے[2]۔

۲۔حقوق العباد

خالص حقوق العباد سے متعلقہ مسائل جیسے قرض، ملکیت اور حق وراثت وغیرہ، یہ تمام معاملات انسانوں کے باہمی حقوق و فرائض کے ضمن میں آتے ہیں۔

احکام و مسائل کی اس نوع میں تصرف کرنا یعنی کسی کا حق چھیننا یا دبانا ظلم ہے۔اس کے متعلق شریعت اسلامیہ کا دوٹوک موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے کو اپنے حقوق تو معاف فرما دیں گے مگر بندوں کے حقوق اس وقت تک معاف نہ ہوں گے جب تک متعلقہ شخص اپنا حق معاف نہ کر دے۔

حقوق کی یہ نوع درحقیقت ان مسائل و معاملات پر مشتمل ہے جن میں اسلامی معاشرے اور افرادِ معاشرہ کے مصالح کا تحفظ پایا جاتا ہے۔حقوق کی یہ قسم بعض صورتوں میں معاف یا ساقط ہونے اور تبادلے کا امکان بھی رکھتی ہے۔حق مہر، اور حق نفقہ میں یہی حکم ہے کہ اگر متعلقہ شخص اس حق کو

۱۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۳۲۳۔۳۲۴

۲۔ حوالہ بالا ص ۳۲۴

معاف کردے تو یہ حق معاف ہو جاتا ہے اور وہ چاہے تو کسی اور حق سے اس کا تبادلہ کر لے[1]۔

۳۔ دونوں حقوق کی ایک ساتھ موجودگی اور حق اللہ کا غلبہ

تیسری قسم ان احکام و مسائل پر مشتمل ہے جن میں اللہ تعالیٰ اور بندوں کے حقوق ایک ساتھ جمع ہیں البتہ ان میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہوتا ہے جیسے حد قذف۔ علامہ کاسانیؒ (م ۵۸۷ھ) حد قذف کی بحث میں لکھتے ہیں: امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے اصول پر حدِ قذف خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہٰذا دوسرے حقوق العباد کی طرح اس میں بھی دعویٰ شرط ہے۔ تمام حقوق العباد میں یہی حکم ہے۔ مگر ہمارے نزدیک اس میں غالب حق تو اللہ ہی کا ہے مگر اس میں بندے کا بھی حق موجود ہے اس لیے کہ اس کا تعلق بندے کی عزت و حرمت کو بچانے سے ہے۔ لہٰذا دعویٰ شرط ہے[2]۔

رہی حدِ سرقہ، تو اس کے متعلق علماء کے مابین اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ حدِ سرقہ (چوری پر حد کی سزا) خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے اسی لیے اس میں خصومت (عدالتی چارہ جوئی) کو ضروری قرار نہیں دیا گیا۔ احناف کے نزدیک اس کے لیے خصومت شرط ہے۔ مگر اس حق کی نسبت میں فقہاء کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض حنفی فقہاء کا خیال ہے کہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور خصومت کا شرط ہونا اس بنا پر ہے کہ یہ حق فرد کی محفوظ ملکیت کی پامالی کی تلافی پر مشتمل ہے۔ دیگر فقہاء نے اس میں بندے کے حق کا بھی اعتبار کیا ہے، کیونکہ اس میں عدالتی چارہ جوئی کا حق بندے کے حق کا اظہار ہے۔ اگر وہ چاہے تو دعویٰ کے ذریعے حد کے نفاذ کا مطالبہ کرے اور چاہے تو نہ کرے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اس کا حق موجود ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب و فائق ہے اس لیے بندے کو صرف عدالتی چارہ جوئی کا حق حاصل ہے اور اسے اس کی سزا کو معاف کرنے یا ساقط کرنے کا اختیار نہیں ہے[3]۔

۱۔ محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۳۲۴
۲۔ بدائع الصنائع ۵۲/۷
۳۔ محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۳۲۵

۱۔ حقوق العباد کے غلبہ والے مسائل

ایسے مسائل و معاملات جن میں اللہ تعالیٰ اور بندے دونوں کے حقوق باہم جمع ہیں مگر ان
ں بندے کے حق کا پلہ بھاری ہے۔ جیسے قصاص اور خون کی سزائیں، خواہ وہ قصاص ہو یا دیت،
یونکہ ان احکام و مسائل میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہوتا ہے اور بندے کا حق بھی، مگر یہاں بندے کا حق
لب و فائق ہوتا ہے۔ شریعت اسلامیہ نے اسے جہاں دعوے کا حق دیا ہے وہاں اسے اس کی سزا کی
عافی کا اختیار اور حق بھی بخشا ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ اَدَاءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ

[البقرة ۲:۱۷۸]

اور اگر قاتل کو اس کے (مقتول) بھائی (کے قصاص میں) سے کچھ معاف کر دیا
جائے تو (وارث مقتول کو) پسندیدہ طریق سے (قرار داد کی) پیروی (یعنی
مطالبہ خون بہا) کرنا، اور (قاتل کو) خوش خوئی کے ساتھ ادا کرنا چاہیے۔

اس حق کی صراحت اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری جگہ صراحت کی ہے ارشاد فرمایا:

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ

[الاسراء:۳۳]

اور جو شخص مظلومی کی حالت میں مارا جائے، تو ہم نے اس کے وارث کو یہ حق
دیا ہے (کہ وہ بدلہ لے) لہٰذا اس کے قتل میں حد سے نہ بڑھے۔

محکوم علیہ

گزشتہ بحث میں حکم، حاکم اور محکوم فیہ کا جائزہ لیا گیا ہے اور یہ دیکھا گیا ہے کہ اصول فقہ
میں ان الفاظ کے معانی اور ان کے مشتملات کیا ہیں۔ اب یہ دیکھا جائے گا کہ فقہ اسلامی میں محکوم علیہ
یعنی بندے کی شرائط اور حدود کیا ہیں۔

تعریف

محکوم علیہ سے مراد وہ شخص ہے جس کے فعل سے متعلق شارع کا حکم ہو۔ اسلامی معاشرے کے تمام مسلمان افراد مکلفین یعنی احکام کے ذمہ دار ہیں۔

اصطلاحی طور پر فقہاء نے اس کی یہ تعریف کی ہے: محکوم علیہ سے مراد مکلّف ہے، اس لیے کہ شریعت اسلامیہ کی طرف سے اسی کے افعال کو قبول کیے جانے یا رد کیے جانے کا حکم لگایا جاتا ہے (۱)۔

اسلام اگرچہ ایک آفاقی اور عالمگیر شان رکھنے والا مذہب ہے لیکن اس مذہب کے احکام ومسائل پر عمل پیرا ہونے کے لیے بنیادی شرط اسلام کا ہونا ہے۔ جس شخص میں یہ شرط پائی جاتی ہو اس پر باقی احکام ومسائل پر عمل درآمد کی ذمہ داری عاید ہوگی، ورنہ نہیں۔ اس طرح بحیثیت مسلمان وہ محکوم علیہ ہے۔

محکوم علیہ کی شرائط

ائمہ اصول فقہ نے محکوم علیہ (مکلّفِ احکام) کے لیے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ صاحب عقل وفہم ہو۔ علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) لکھتے ہیں کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ مکلّف محکوم علیہ کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تکلیف و ذمہ داری کو سمجھنے اور جاننے والا ہو۔ اس لیے کہ تکلیف (احکام کا ذمہ دار ٹھہرانا) خطاب (لہٰذا) ہے اور ایسے شخص کو جس میں عقل ہو اور نہ سمجھ بوجھ، (اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخاطب) کیا جانا محال ہے، جس طرح جمادات اور چوپائے کو مخاطب کیا جانا محال ہے۔ اس مقصد کے لیے احکام ومسائل کی تفصیل جاننا اور سمجھنا ضروری نہیں بلکہ محض اصل خطاب الٰہی کا فہم کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اوامر ونواہی کیا ہیں، ان پر عمل کرنے سے وہ ثواب کا اور عمل نہ کرنے سے سزا کا مستوجب ہے، اسے اس بات کا بھی شعور وادراک ہو کہ احکام اسلامی کا آمر (حکم دینے والا) اللہ تعالیٰ ہے جس کا ہر حکم واجب اطاعت ہے (۲)۔

۱۔　محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ۳۲۷

۲۔　الإحکام فی اصول الأحکام ۱/ ۱۲۹

اس شرط کا مقصد یہ ہے کہ چھوٹے بچے اور دیوانے قسم کے لوگوں کو جو خطاب الٰہی کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے، تکلیف و ذمہ داری کے مسئلے میں جمادات اور حیوانات کی طرح خارج تصور کیا جائے۔ ان لوگوں کو احکام شریعت کا ذمہ دار ٹھہرانا ناممکن ہے۔ بچہ جو قدرے سمجھ دار ہو اور اشیاء میں فرق و تمیز کر سکتا ہو، اگر چہ عاقل و بالغ لوگوں کی طرح وہ احکام شریعت کے فہم و ادراک سے عاجز ہو، تو وہ عبادتِ الٰہی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت کے ماننے کا مکلف ہے۔ اس میں اور بے سمجھ بچے اور دیوانے میں وہی فرق ہے جو بے سمجھ بچے یا دیوانے اور جمادات و حیوانات میں ہے۔ وہ عقل و فہم اور احکام شریعت کی تعمیل و تکمیل میں پہلے درجہ کے لوگوں سے برتر اور افضل ہے[1]۔ بچوں اور دیوانوں کا احکام اسلامی کے لیے غیر ذمہ دار ہونا قران مجید کی اس آیت سے ثابت ہوتا ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [البقرة۲:۲۸٦]

اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

حسب ذیل حدیث نبوی سے بھی یہی ثابت ہے:

رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ و عن المجنون حتى يفيق[2]

تین لوگوں سے قلم (ذمہ داری کا) اٹھا لیا گیا ہے، بچے سے تا آنکہ بالغ ہو جائے اور سونے والے سے تا آنکہ وہ جاگ جائے اور دیوانے سے تا آنکہ اسے دیوانگی سے افاقہ ہو جائے۔

انسان میں موجود عقل و فہم کی پیمائش کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ اور آلہ موجود نہیں ہے جبکہ انسانی عقل عمر کے ساتھ بڑھتی اور نشو و نما پاتی رہتی ہے۔ لہٰذا شریعت اسلامیہ نے بلوغ کو اس کی حد مقرر کر دیا ہے۔ جیسے ہی بچہ بالغ ہو جائے، عقل و فہم کے لحاظ سے شریعت اسلامیہ میں مکلف کے لیے

۱۔ محمد الخضری، اصول الفقه ص ۸۵۔۸٦

۲۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱/۱۳۰

مخصوص عقل وفہم کی حد تک پہنچنے والا تصور کیا جاتا ہے جس پر پہنچتے ہی وہ تمام احکام شریعت کا مکلف ٹھہرا دیا جاتا ہے[1]۔

شرطِ تکلیف پر اعتراضات اور ان کا جواب

سطور بالا میں یہ ذکر ہوا کہ شریعت اسلامیہ نے عقل وفہم کو تکلیف و ذمہ داری احکام کی اساس مقرر کیا ہے اور چونکہ عقل وفہم کی یہ اساس عاقل و بالغ افراد میں مکمل طور پر پائی جاتی ہے، اس لیے عقل وفہم کے ساتھ ساتھ ''بلوغ'' کو بھی اس کی شرائط میں تصور کیا جا سکتا ہے۔ شریعت اسلامیہ کے اس موقف پر بعض اعتراضات کیے گئے ہیں جن کا تجزیہ ضروری ہے۔ تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا اعتراض

اوپر کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کے تمام احکام کا مدار عقل و بلوغ پر ہے، مگر درج ذیل صورتوں سے اس تصور کی نفی ہوتی ہے:

۱۔ شریعت نے بچے اور دیوانے پر تمام مالیاتی ذمہ داریاں عائد کی ہیں۔ مثال کے طور پر ان کے مال پر زکوٰۃ، عشر اور فطرانہ اسی طرح واجب الادا ہیں جس طرح بڑی عمر کے لوگوں کے اموال پر۔

۲۔ اگر بچہ یا دیوانہ کسی دوسرے شخص کا مال ضائع کر دے یا وہ کسی کو مارنے یا قتل کرنے کی صورت میں کسی قانون شکنی (جنایت، جرم) کا مرتکب پایا جائے تو شریعت اسلامیہ نے اس کے مال پر بالغ شخص ہی کی طرح تاوان اور دیت کو واجب قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ عقل و بلوغ کے بغیر بھی شریعت کی طرف سے احکام کی ذمہ داری عائد کی گئی ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مذکورہ بالا احکام کا مدار فرد کے بجائے اس کی ملکیت پر ہے۔ کسی شخص کے پاس اس کی ضروریات سے فاضل اتنا سرمایہ موجود ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوسکتی ہو تو شریعت اس کے مالک کو نہیں دیکھتی بلکہ اس کی ملکیت پر زکوٰۃ لازمی قرار پاتی ہے۔ اسی طرح عشر کا

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۱۳۰

تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ جنایات میں دوسرے فریق کے نقصان کی تلافی مقصود ہے۔ ان تمام صورتوں میں بچہ اور دیوانہ اپنے سرپرست (ولی) کی وساطت سے ذمہ دار تصور کیے گئے ہیں۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں احکام شریعت کی ذمہ داری کا مدار عقل و بلوغ ہی پر ہے اور غیر عاقل و غیر بالغ لوگوں میں یہ اساس موجود نہیں ہے۔ اس لیے وہ احکام شریعت کے مکلف نہیں ہیں۔ البتہ ان میں ''انسانیت'' موجود ہے جس نے ان پر بہت سے حقوق و فرائض عائد کر دیئے ہیں۔ مذکورہ افراد کے پاس مالی ملکیت کی اہلیت موجود ہے لہٰذا وہ مذکورہ احکام و مسائل کے لیے مکلف و ذمہ دار ٹھہرائے گئے ہیں اور مذکورہ بالا مسائل میں ان کی ذمہ داری درحقیقت ان کے انہی فرائض و واجبات کی اساس پر مبنی ہے[1]۔

دوسرا اعتراض

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مذکورہ بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ شخص جو خطاب الٰہی سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا وہ احکام شریعت کا مکلف اور ذمہ دار نہیں ہے، حالانکہ قرآن حکیم میں شراب کے نشے میں مدہوش شخص سے خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ [النساء ۴:۴۳]
>
> اے ایمان والو! جب تم حالت نشہ میں ہو تو جب تک تم (ان الفاظ کو) جو منہ سے کہو سمجھنے لگو، نماز کے پاس مت جاؤ۔

حالانکہ وہ تو نشہ میں دھت ہے جس کی بنا پر وہ شریعت کے اس حکم کو سمجھنے کی اہلیت سے عاری ہے۔ اسی طرح سکران (نشے میں مدہوش) شخص کی عبارات اور اس کے الفاظ و کلمات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اس کی دی ہوئی طلاق معتبر ہوتی ہے اور اسی طرح جنایات (جرائم) کی صورت میں وہ قابل سزا گردانا جاتا ہے۔

اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت کے خطاب کا تعلق ہے

(1) محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۳۲۸۔۳۲۹

تو خطاب مدہوش افراد سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے ہے جو حالتِ ہوش وحواس میں ہیں اور اس آیت میں انہیں یہ کہا گیا ہے کہ اگر وہ کبھی نشے میں مست ہو جائیں تو افاقہ ہونے تک نماز کے قریب نہ جائیں۔ دوسرے لفظوں میں قرآن مجید کی اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ جو لوگ شراب کی حرمت نازل ہونے سے قبل شراب نوشی کیا کرتے تھے وہ نمازوں کے اوقات میں اس کے پینے کا سلسلہ مکمل طور پر ختم کر دیں۔ کیونکہ یہ لازمی بات ہے کہ اس سے انہیں مدہوشی ہوگی جو نماز سے مانع ہے اور نماز کا اپنے مقررہ وقت میں ادا کرنا ضروری ہے۔ اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں شراب کے نشے میں مست لوگوں سے خطاب کیا گیا ہے بلکہ یہ خطاب تو عام حالت میں تمام مسلمانوں سے ہے۔ یہی اس کے شانِ نزول سے واضح ہے[۱]۔

رہا مدہوش شخص کی گفتگو یا اس کے افعال واعمال کا قابل مواخذہ ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس مدہوشی کو خود اپنے اوپر طاری کر کے ان تمام افعال واعمال کا سبب پیدا کیا ہے اور اگر کوئی شخص کسی فعل کا سبب پیدا کر دے تو وہ اس کے مسبب اور سبب کا از خود ذمہ دار ہوتا ہے اور یہ حکم شریعت اسلامیہ کے اسباب ومسببات کے مابین ربط کے تعلق کے اس سلسلے کی ایک کڑی ہے جو مختلف سزاؤں میں قابل اعتبار ہے[۲]۔

تیسرا اعتراض

ایک اور اعتراض یہ ہے کہ ہماری شریعت کی دعوت تمام نبی نوع انسانی کے لیے عام ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [الاعراف ۷:۱۵۸]

(اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کہہ دیجئے کہ لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ تعالیٰ کا بھیجا ہوا رسول ہوں جو آسمانوں اور زمین کا بادشاہ ہے۔

۱۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۸۶۔۸۷

۲۔ حوالہ بالا ص ۸۷

اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا:

وَماَ أَرۡسَلۡنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيۡراً وَ نَذِيۡراً [سبا ۳۴:۲۸]

(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لیے خوشخبری دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔

حالانکہ لوگوں میں کچھ لوگ عربی زبان کو سمجھ سکتے ہیں مگر کچھ لوگ اس زبان اور اس کے خطاب کو نہیں سمجھ سکتے۔ لہٰذا یہ خطاب ان لوگوں سے کیسے ہوگا؟ دوسرے لفظوں میں جو اس زبان کو سرے سے سمجھتے ہی نہیں وہ عربی زبان میں کہے گئے اس خطاب کے کیسے مستحق ہوں گے؟۔ یہ صورت ہمارے اس اصول سے بظاہر متصادم ہے۔ اس اعتراض سے حسب ذیل صورتوں کے سوا بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے:

۱۔ قرآن کریم کا ان تمام زبانوں میں ترجمہ کیا جائے جن کے بولنے والوں کو اسلام کی دعوت دی جانی مقصود ہو تا کہ وہ قران مجید کو سمجھ سکیں۔

۲۔ ان لوگوں کو پہلے عربی زبان سکھائی جائے اور پھر انہیں اسلام کی دعوت دی جائے تا کہ وہ قرآن مجید کے عربی خطاب کو سمجھ اور جان سکیں۔

۳۔ تمام مسلمانوں پر یہ لازم قرار دیا جائے کہ وہ غیر قوموں کی زبانیں سیکھیں تا کہ قرآن کا پیغام صحیح طریقے سے ان تک پہنچانا ممکن ہو سکے۔

جہاں تک ان میں سے پہلی صورت کا تعلق ہے تو اس کے واجب و لازم ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں (کہ دنیا کی ہر ایک زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا جائے)۔ ابتدائی دور کے علمائے کرام تو اس کے دوسری زبانوں میں ترجمہ ہی کے قائل نہ تھے۔ ان کے خیال میں کسی اور زبان میں قرآن حکیم کا ترجمہ اس کے مفہوم کو علی وجہ الکمال ادا نہیں کر سکتا۔ بعض علمائے کرام بالخصوص متاخرین نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے جس کی اساس احادیث میں مذکورہ حسب ذیل واقعات پر ہے:

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے بعد ملوک عالم کے نام خطوط تحریر فرمائے جن

میں خاص طور پر قرآن مجید کی حسب ذیل آیت تحریر فرمائی:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا [آل عمران ۳:۶۴]

کہہ دیجئے، اے اہل کتاب! آؤ اس بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے۔ یہ کہ ہم نہ عبادت کریں گے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کی اور ہم اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں گے۔

ظاہر ہے کہ ترجمان کے ذریعے اس آیت کا مفہوم شاہان عالم کو ان کی اپنی زبان میں ترجمہ کر کے سنایا گیا تھا[1] جو قرآن حکیم کے ترجمہ کے لیے ایک مضبوط وجہ جواز ہے۔

مزید برآں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی حضرت زید بن ثابت انصاریؓ کو یہودیوں کی زبان (عبرانی) سیکھنے کا حکم دیا[2]، جس کے مقاصد میں ایک اہم مقصد اسلامی احکام ومسائل کا ابلاغ (Communication) بھی تھا۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے تو اس کا وجوب بھی عقل ونقل کے خلاف ہے، اس لیے کہ اسلام کی چودہ سوسالہ تاریخ میں ایک شخص بھی ایسا نہیں گزرا جس نے اس غیر منطقی نکتے کی طرف لوگوں کو بلایا اور ان کو اس کی دعوت دی ہو اور اگر کوئی ایسا فرد عربی سیکھ بھی لے تب بھی اس کی جانب سے اس کے دیگر ہم قوم لوگوں کو قرآن حکیم کا جو ابلاغ ہوگا وہ ترجمہ ہی کی بنیاد پر ہوگا۔

اب صرف تیسری صورت ہی باقی رہ جاتی ہے، یعنی امت اسلامیہ پر یہ بات بطور فرض کفایہ لازم اور ضروری ہے کہ وہ لوگ دوسری زبانیں سیکھیں اور غیر عربی اقوام تک قرآن حکم کا پیغام پہنچائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید بن ثابت انصاریؓ کو یہودیوں کی زبان سیکھنے کا حکم دیا تھا اور حبشہ میں ہجرت کرنے والے مسلمان وہاں کی مقامی زبان میں حبشہ کے بادشاہ اصحمہ نجاشی کے سامنے اسلام کے احکام ومسائل کی توضیح وتشریح کیا کرتے تھے[3]۔

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الوحی، حدیث ۷
۲۔ ابن سعد، الطبقات الکبری ۲/ ۳۵۸ (حالات حضرت زید بن ثابت الانصاریؓ)
۳۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۸۸۔۸۹

عقل وشعور کے چار ادوار

اس بحث سے یہ بات واضح کرنا مقصود ہے کہ اسلام کے تمام احکام ومسائل کی اساس عقل و شعور پر ہے اور انسانی عقل وشعور میں ترقی کا عمل جاری وساری رہتا ہے اس لیے انسانی زندگی میں شریعت طیبہ کے احکام ومسائل کی ذمہ داری کی سطح میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ علمائے احناف نے انسانی عقل وشعور کے اعتبار سے انسانی زندگی کو حسب ذیل چار ادوار میں تقسیم کیا ہے:

ا۔ حالتِ جنین

اس حالت میں بچے کا اپنا الگ سے کوئی وجود نہیں ہوتا۔ وہ اپنی خوراک اور اپنی ذات میں اپنی والدہ کے جسم ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ وہ اپنی ماں کے بیٹھنے سے بیٹھتا اور اس کی حرکت کرنے سے حرکت کرتا ہے تو اس سے ہر قسم کی اخلاقی قانونی اور شرعی ذمہ داریوں کی نفی ہوتی ہے۔ اس پر کوئی شے واجب ہے اور نہ اس کے لیے کوئی شے واجب ہے۔ اس حالت میں بچہ ایک مستقل وجود بھی رکھتا ہے اس لیے اس کی والدہ اور دیگر لوگوں پر اس کے بعض حقوق و واجبات عائد کئے گئے ہیں۔ مثلاً:

ا۔ والدہ بذات خود یا اس کا خاوند یا کوئی دوسرا فرد اس کے اتلاف واسقاط کا حق نہیں رکھتا۔ اگر کسی نے اس بچے کو تلف کرنے کی کوشش کی تو وہ عنداللہ مجرم ہوگا۔ قرآن مجید میں ارشاد باری ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ [بنی اسرائیل ۱۷:۳۱]

اور تم اپنی اولاد کو مفلسی کے اندیشے سے ہلاک نہ کرو۔

جب تک بچہ زندہ حالت میں شکم مادر سے باہر نہیں آجاتا، اس وقت تک اس شخصیت کا الگ وجود اور تشخص (Individuality) واضح نہیں ہوتا۔

۲۔ پیدائش سے لے کر سنِ تمیز تک

ا۔ وہ بعض مالی ذمہ داریوں کے تحمل کا اہل ہو جاتا ہے۔ مثلاً وہ کسی کا وارث ہوسکتا ہے اور اس کی وفات کی صورت میں اس کی وراثت آگے منتقل ہوسکتی ہے۔ اس کے پاس شرعی نصاب کی مقدار

میں مال موجود ہوتو اس کے مال پر زکوٰۃ اور اس کی زمین کی پیداوار پر عشر واجب الادا قرار پاتا ہے۔ سرپرست (ولی) کی وساطت سے وہ بعض ادائیگیوں اور وصولیوں کا مستحق ہے۔ (تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے) عقل وشعور کی کمی کے باعث اس پر عبادات اور بعض عقوبات (سزاؤں) کی کوئی ذمہ داری عاید نہیں ہوتی۔ لیکن شریعت اسلامیہ نے اس دور میں بچے کے والدین کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے کہ وہ اپنے بچے کی تعلیم وتربیت کا سلسلہ جاری رکھیں اور ہلکی پھلکی سرزنش (تادیب) کے ذریعے اسے راہ راست پر لانے کی کوشش کریں۔

۳۔ سنِ شعور سے سنِ بلوغ تک

اس عمر میں جب بچہ اپنے آس پاس کی دنیا کو کچھ کچھ سمجھنے اور اشیا میں فرق کرنے کے اہل ہو جاتا ہے تو شریعت اسلامیہ نے اس پر ذمہ داریوں کا سلسلہ قدرے مزید بڑھا دیا ہے۔ مگر ابھی تک اس کا احساس وشعور مکمل پختہ نہیں ہوا اس لیے ذمہ داریوں کا بوجھ بھی اس پر ناقص اور نامکمل ڈالا گیا ہے۔ اس عمر میں احساس وشعور کی بنا پر ذمہ داری کا علم حسب ذیل آیت سے ہوتا ہے۔ ارشاد مبارک ہے:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ [النساء ۴:۶]

اور یتیموں کو بالغ ہونے تک کام کاج میں آزماتے رہو (پھر) اگر تم ان میں عقل کی پختگی دیکھو تو انہیں ان کا مال سونپ دو۔

اسی طرح ارشاد نبوی ہے:

سات سال کی عمر میں بچے کو نماز پڑھنے کا حکم دو، دس سال کی عمر میں اگر وہ نماز نہ پڑھے تو اس کی سرزنش کرو اور اسی عمر کے لڑکوں کو لڑکیوں سے الگ سلاؤ۔

۴۔ بلوغ اور اس کے بعد کا زمانہ

چوتھا دور بچے کے بالغ ہونے سے شروع ہوتا ہے۔ وہ وفات تک اپنے پورے عرصہ حیات

میں تمام مالی، شرعی اور دیگر قوانین کا مخاطب تصور ہوتا ہے۔ عمر کے اس حصے میں بندہ ماسوائے حسب ذیل دو صورتوں کے، مرنے تک احکام شرعیہ کا مکلف اور ذمہ دار ہوتا ہے:

۱۔ عوارض سماویہ کی وجہ سے

۲۔ عوارض مکتسبہ کے باعث

عوارض سماویہ: اس سے مراد بندے کا دیوانگی' عقل میں فتور' نسیان' سونے اور بیہوشی وغیرہ کی حالت سے دوچار ہونا ہے جن کی بنا پر ذمہ داری اٹھ جاتی ہے اور بندہ غیر مکلف تصور ہوتا ہے۔

عوارض مکتسبہ: اس سے مراد بندے کا نشے میں دھت ہونا، ہزل (بکواس کرنا)، حماقت، سفر، بھول چوک اور اکراہ وغیرہ کی صورتیں ہیں[1] جن کے احکام کتب فقہ میں دیکھے جاتے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ فقہاء نے بچے کا بلوغ حسب ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک کے پیش آنے پر تسلیم کیا ہے:

۱۔ لڑکے کو احتلام اور لڑکی کو ایام حیض شروع ہو جائیں۔

۲۔ زیر ناف بال اُگ آئیں۔

۳۔ ان دونوں صورتوں کی عدم موجودگی میں بچے یا بچی کی عمر پندرہ برس ہو جائے۔

حکمِ شرعی تکلیفی

یہاں تک کی تمام بحث ''حکم شرعی'' سے متعلق تھی۔ اب حکم تکلیفی اور اس کی اقسام پر بحث کی جاتی ہے۔

تعریف: شروع میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک حکم تکلیفی اور دوسری حکم وضعی کہلاتی ہے۔

حکم شرعی تکلیفی سے مراد شریعت اسلامیہ کی طرف سے بندوں کو کسی کام کے کرنے کا حکم یا روک دینے والا حکم دینا ہے۔ علمائے اصول نے اس کی حسب ذیل الفاظ میں تعریف بیان فرمائی ہے:

۱۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۹۲ تا ۱۰۵

مکلفین (عاقل و بالغ) کے افعال سے تعلق رکھنے والا شارع کا خطاب حکم تکلیفی کہلاتا ہے (۱)۔

ایک اور جامع تعریف یوں کی جاتی ہے: مکلفین (بندوں) کے افعال سے متعلق شارع کا ایسا خطاب جو انہیں قطعی طور پر کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے (۲)۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) اور عہد حاضر کے بعض فقہاء کی بیان کردہ تعریف بھی اس کے قریب ہے جسے ہم ابتدا میں نقل کر آئے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے: شریعت اسلامیہ کی جانب سے اگر کسی فعل کے انجام دینے یا اس کے چھوڑ دینے کا حکم دیا جائے تو ایسا حکم حکم تکلیفی کہلاتا ہے۔

شروع میں یہ بھی واضح کیا جا چکا ہے کہ ''تکلیفی'' کا لفظ ''تکلیف'' سے مشتق ہے اور تکلیف کا مطلب ایک شخص پر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی ذمہ داری عاید کرنا ہے۔ اس طرح ''حکم تکلیفی'' کا لغوی مطلب کسی کو پابند یا ذمہ دار ٹھیرانے والا حکم ہے۔

حکم تکلیفی کی اقسام

حکم تکلیفی حسب ذیل پانچ اقسام میں منقسم ہے:

۱۔واجب　　۲۔مندوب　　۳۔حرام　　۴۔مکروہ　　۵۔مباح

علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) اس تقسیم پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: جب آپ کو حکم شرعی کا مفہوم معلوم ہو گیا، اب یا تو یہ ''حکم شرعی'' کسی کام کے مطالبے اور اس کے اقتضاء پر مشتمل ہو گا یا نہیں؟ اگر تو پہلی صورت ہو تو پھر یہ مطالبہ فعل یا کسی کام کے کرنے کے لیے ہو گا یا اس کے چھوڑنے کے لیے۔ پھر ان میں سے ہر ایک صورت کا یہ حکم یا تو قطعی ہو گا یا غیر قطعی۔ اگر مطالبہ کسی کام کے قطعی طور پر کرنے کے لیے ہو تو ایسا حکم واجب ہے۔ اگر یہ مطالبہ غیر قطعی طور پر کیا گیا ہو تو وہ مستحب (مندوب) ہے۔ اسی طرح کسی کے کام چھوڑنے کے ضمن میں اگر مطالبہ قطعی ہو تو وہ حرام ہے اور اگر قطعی نہ ہو تو وہ مکروہ ہے۔ اگر شریعت کی طرف سے خطاب مطالبہ اور اقتضاء پر مشتمل نہ ہو تو وہ مکلف کو اختیار دینے پر مشتمل ہو گا یا نہیں۔ پہلی صورت میں اسے مباح کہتے ہیں اور دوسری صورت ہو تو وہ حکم

۱۔　الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۸۴
۲۔　حوالہ بالا ۱/۴۸

وضعی ہے[۱]۔

ا۔ واجب

حکمِ تکلیفی کی اقسام میں سے پہلی قسم ''واجب'' ہے۔ ''واجب'' کا لفظ مادہ و۔ ج۔ ب (وَجَبَ یَجِبُ وجوبا) سے مشتق ہے جس کے لغوی معانی حسب ذیل ہیں:

ا۔ سقوط: ساقط ہونا۔ کہا جاتا ہے: وَجَبَتِ الشَّمْسُ اَی سَقَطَتْ۔ سورج ساقط ہوگیا یعنی ڈوب گیا۔ اسی طرح وَجَبَ الحَائِط کا مطلب ہے دیوار گر گئی۔

۲۔ ثبوت و استقرار: اسی طرح لفظ واجب ثبوت و استقرار کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اسی مفہوم میں ارشاد نبوی ہے:

واذ وجب المریض فلا تبکین باکیة[۲]

جب مریض مطمئن اور پر سکون ہوجائے تو کوئی رونے والی اس پر نہ روئے۔

علامہ آمدیؒ (م ۵۰۵ھ) نے واجب کی یہ اصطلاحی تعریف نقل کی ہے: وجوبِ شرعی شارع کی طرف سے کسی ایسے فعل کے قیام سے متعلق خطاب سے عبارت ہے جس کے ترک کرنے پر بندہ شرعی طور پر مذمت کا مستحق ہو[۳]۔

اس تعریف کا خلاصہ استاذ محمد ابوزہرہ نے ایک جملے میں پیش کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: وہ فعل جس کا چھوڑنے والا مستحقِ مذمت ہو[۴]۔ مطلب یہ ہے کہ وہ فعل اتنا ضروری ہو کہ کسی حالت میں بھی اسے چھوڑنے کی اجازت نہ ہو اور اگر کوئی شخص اسے چھوڑ دے تو وہ اس پر مذمت و عتاب کا مستحق ہو تو وہ واجب ہے۔

فرض اور واجب میں فرق

یہاں یہ مسئلہ بھی قابل ذکر ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک لفظ ''واجب'' لفظ ''فرض'' کا

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۸۵
۲۔ القاموس، بذیل مادہ۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۸۶
۳۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۸۶
۴۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۲۸

مترادف ہے اور دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مگر احناف کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔ احناف اس بات میں تو جمہور فقہاء کے ساتھ متفق ہیں کہ فرض اور واجب دونوں ہی عمل کے لحاظ سے لازمی اور ضروری ہیں۔ البتہ ان کے نزدیک دونوں میں عقیدے کے پہلو سے فرق ہے۔ ان کے نزدیک جو حکم دلیلِ قطعی مثلاً قرآن مجید سے ثابت ہو وہ فرض ہے اور جو حکم دلیلِ ظنی (غیر قطعی) مثلاً خبر واحد وغیرہ سے ثابت ہو وہ واجب ہے[1]۔

عملی اعتبار سے تو احکام پر اس کا چنداں اثر نہیں ہوتا، البتہ علمی طور پر دونوں میں حسب ذیل وجوہ سے فرق ہے:

۱۔ اگر کوئی شخص کسی فرض کو ترک کر دے تو اس سے اس کا پورا عمل باطل ہو جاتا ہے مگر واجب ترک کرنے سے ایسا نہیں ہوتا۔ تمام فقہاء کا اتفاق و اجماع ہے کہ اگر کسی شخص نے ''وقوفِ عرفات'' کو چھوڑ دیا تو اس سے اس کا حج باطل ہے۔ لیکن اگر کسی نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہ کی تو اس کا حج باطل نہ ہوگا، کیوں کہ صفا اور مروہ کے مابین سعی قطعی دلیل کے ساتھ ثابت نہیں ہوئی۔ لہٰذا صفا اور مروہ کے مابین سعی واجب اور وقوفِ عرفات فرض اور رکن ہے۔

۲۔ فرض کا انکار کرنے والا شخص کافر ہے، مگر واجب کا انکار کفر کا موجب نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص نے زکوٰۃ یا نماز کا انکار کیا تو وہ شخص مسلمان نہیں رہ سکتا۔ لیکن اس نے کسی واجب فعل کا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہے[2]۔

امام مالک (م ۱۷۹ھ)، امام شافعی (م ۲۰۴ھ) اور امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) کے نزدیک فرض اور واجب میں عقیدے اور عمل کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں ایک شے کے دو نام ہیں اور ایک دوسرے کا مترادف ہیں۔ مگر امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) اور ان کے مکتب فکر کے نزدیک ان دونوں میں عملی پہلو سے تو کوئی فرق نہیں ہے البتہ علمی اعتبار سے دونوں میں واضح

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱/ ۸۷

۲۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۲۹

فرق ہے۔

کتب اصول فقہ میں جہاں واجب کا ذکر آتا ہے تو اس سے جمہور کا نقطہ نظر یعنی فرض عمل ہی مراد ہوتا ہے۔آگے جو بحث کی جارہی ہے اس میں واجب سے مراد فرض سمجھا جائے۔

اقسام واجب

شریعت طیبہ میں واجب (فرض) افعال کی حسب ذیل اقسام ہیں:

۱۔ تقسیم واجب بلحاظ ادا

۲۔ تقسیم واجب بلحاظ تعین مطلوب

۳۔ تقسیم واجب بلحاظ نوعیت

۴۔ تقسیم واجب بلحاظ مکلّف

۱۔ تقسیم واجب بلحاظ ادا

ادائیگی کے اعتبار سے واجب کو دو اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱۔واجب مطلق ۲۔واجب مقید

واجب مطلق

واجب مطلق سے مراد ایسا فعل ہے جو وقت کی تعیین وقید سے مطلق ہو۔اس کی ادائیگی کے لیے شریعت کی طرف سے وقت اور زمانے کی کوئی قید نہ ہو اور جب کوئی شخص اسے ادا کر دے تو وہ ادا ہو جائے۔کسی شخص نے رمضان المبارک کا روزہ کسی عذر شرعی کی بنا پر چھوڑ دیا تو امام ابو حنیفہؒ (م۱۵۰ھ) کے نزدیک وہ اس کی قضا جب چاہے کر سکتا ہے،اس میں وقت اور زمانے کی کوئی قید اور پابندی نہیں ہے۔مگر امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) کے نزدیک اس پر آئندہ سال کے رمضان المباک سے پہلے پہلے اس روزے کی قضا لازمی ہے۔

اسی طرح حج بیت اللہ کا وجوب بھی احناف کے نزدیک وقت اور زمانے کی قید کے بغیر ہے۔بندے پر فوراً ہی اس کا وجوب ولزوم نہیں ہوتا بلکہ اسے اجازت ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جب چاہے

اسے ادا کرے۔ مگر بعض ائمہ کرام نے اس کا بندے پر وجوب فوری طور پر قرار دیا ہے[۱]۔

واجب مقیّد

واجب مقیّد سے مراد ایسا واجب ہے جو وقت اور زمانے کی قید کے ساتھ مخصوص ہو، جیسے پنجگانہ نمازیں اور رمضان المبارک کے روزے اپنے اوقات کے ساتھ مخصوص اور مقید ہیں۔ لہٰذا جیسے ہی نماز کا وقت آتا ہے تو وہ نماز فرض ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جیسے ہی رمضان المبارک کا مہینہ آتا ہے تو اس کے روزے رکھنا فرض اور لازم ہو جاتا ہے اور عذر شرعی کے بغیر ان کا چھوڑنا جائز نہیں ہوتا[۲]۔

واجب مقیّد کی اقسام

جو فعل کسی وقت کے ساتھ مقیّد اور مخصوص ہو، اس کی ادائیگی کے اعتبار سے دو صورتیں ہیں:

۱۔ واجب موسّع

۲۔ واجوب مضیّق

واجب موسّع

واجب کے وقت میں اسی فرض جیسی دوسری عبادت کا ادا کرنا بھی ممکن اور جائز ہو تو ایسا واجب ''واجب موسع'' کہلاتا ہے، جیسے پنجگانہ نمازوں کے اوقات ہیں، ان اوقات میں مقررہ نمازوں کے علاوہ دوسری نمازیں ادا کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ ایسے واجبات کو، وقت کے جس حصے میں بھی ادا کر دیا جائے، وہی وقت ان کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جاتا ہے۔

احناف کا موقف یہ ہے کہ یہاں فرض کی ادائیگی کے لیے وقت کا ابتدائی حصہ معین ہے۔ کوئی شخص فرض کو اس وقت میں ادا کر لے تو درست، ورنہ وہ فریضہ وقت کے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اگر وہ وقت کے اس حصے میں اس کی ادائیگی کرے تو درست، ورنہ وہ فریضہ کے وقت

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۱۴۱، ۱۴۲

۲۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۳۱

کے اگلے حصے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وقت تنگ رہ جائے تو اس صورت میں وہی آخری وقت فرض کی ادائیگی کے لیے متعین اور مخصوص سمجھا جاتا ہے۔ اگر اس نے اس آخری وقت میں فرض ادا نہ کیا تو اس کی ادائیگی اس کے ذمہ قضا ہو جائے گی [۱]۔

واجب مضیّق

واجب مضیّق سے مراد ایسا عمل ہے جس کے مقررہ وقت میں کسی اور عمل کی ادائیگی کی گنجائش موجود نہ ہو۔ مثال کے طور پر رمضان کے روزے، ان سے روزے کا تمام وقت اس طرح مشغول ہو جاتا ہے کہ اس وقت میں کسی اور روزے کی ادائیگی کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اسی لیے علماء نے لکھا ہے کہ اگر اس نے مطلق روزے کی نیت کی تب بھی رمضان المبارک کا روزہ ہی ادا ہوگا [۲]۔

احناف کے ہاں اگر اس نے رمضان المبارک کے دنوں میں کسی نفلی روزے کی نیت کر لی تب بھی اس کی طرف سے رمضان المبارک ہی کا روزہ ادا تصور ہوگا اور اس کی نفلی روزے کی نیت باطل اور لغو ہوگی۔

۲۔ تقسیم واجب بلحاظ تعین مطلوب

شریعت اسلامیہ میں جن اعمال کو فرض اور واجب قرار دیا گیا ہے ان کی ''تعین مطلوب'' کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

۱۔ واجب معین

۲۔ واجب غیر معین (یا واجب مخیّر)

واجب معین

واجب معین سے مراد ایسا عمل ہے جس میں مطلوبہ عمل ایک ہی ہو، جیسے فرض کی ادائیگی، ایفائے عہد کا حکم اور اسی طرح شریعت طیبہ کے اکثر احکام۔ ان تمام صورتوں میں بندے کو دو یا دو

۱۔ تهذيب الاصول ص ۳

۲۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقه ص ۳۲

سے زائد باتوں میں سے کسی ایک بات کا اختیار نہیں ہے [1] بلکہ ایک خاص صورت وجوب ولزوم کے لیے متعین ہے۔ اکثر واجبات واجب معین ہی کے زمرے میں آتے ہیں۔

واجب غیر معین (واجب مخیّر)

واجب غیر معین یا واجب مخیّر کا مفہوم کوئی ایسا واجب عمل ہے جس میں شریعت اسلامیہ کی طرف سے دو یا دو سے زائد باتوں میں سے کسی ایک صورت پر عمل کا اختیار دیا گیا ہو، جیسے قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ [محمد ۴۷:۴]

جب تم کافروں سے بھڑ جاؤ تو ان کی گردنیں اڑا دو، یہاں تک کہ ان کو خوب قتل کر چکو تو جو زندہ پکڑے جائیں ان کو مضبوطی سے قید کر لو، پھر اس کے بعد یا تو احسان رکھ کر چھوڑ دینا چاہیے یا کچھ مال لے کر، یہاں تک کہ (فریق مخالف) لڑائی کے ہتھیار رکھ دے۔

اس آیت طیبہ میں اللہ تعالیٰ نے دو باتوں یعنی قیدیوں کو احسان کر کے چھوڑ دینے یا ان کا فدیہ وصول کرنے میں سے کسی ایک بات کا اختیار دیا ہے۔

اسی طرح تین باتوں کا اختیار دیتے ہوئے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ [المائدة ۵:۸۹]

سو اس (قسم توڑنے) کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل وعیال کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا۔

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱/۱۴۲تا۱۴۶

اس آیت مبارکہ میں حسب ذیل تین امور کا حکم دیا گیا ہے:

۱۔ دس مساکین کو کھانا کھلانا یا

۲۔ دس مساکین کو کپڑے دینا یا

۳۔ ایک غلام آزاد کرنا

چنانچہ وہ شخص ان میں سے کسی ایک صورت پر بھی عمل کرے تو اس کی جانب سے فرض ادا ہو جاتا ہے۔ایک اور مثال حج ادا کرنے والے کے لیے تین باتوں میں سے کسی ایک صورت کی نیت کرنے کی اجازت ہے۔ وہ چاہے تو:

۱۔ مفرد حج کی نیت کرے، یا

۲۔ ایام حج میں حج اور عمرہ دونوں کی دو احراموں کے ساتھ نیت کرے جسے حجِ تمتع کہتے ہیں، یا

۳۔ وہ ایک ہی احرام کے ساتھ حج اور عمرہ دونوں کی نیت کرے جو حجِ قران کہلاتا ہے۔

کسی شخص نے ان میں سے کسی صورت کے مطابق بھی حج کر لیا تو اس کا حج ادا ہو جائے گا۔ واجب کی اس قسم میں متعلقہ شخص جس صورت پر بھی عمل کرے اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے[1]۔

۳۔ تقسیم واجب بلحاظ نوعیت

علماء نے نوعیت کے اعتبار سے واجب کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔واجب محدود

۲۔واجب غیر محدود

واجب محدود

واجب محدود سے مراد یہ ہے کہ اس کے وجوب کی کوئی حد (Limit) مقرر ہو جیسے زکوۃ اور صدقہ فطر وغیرہ۔ان دونوں کے لیے شریعت اسلامیہ کی طرف سے ایک حد اور مقدار معین ہے۔

۱۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۳۲۔۳۳

واجب غیر محدود

واجب غیر محدود سے مراد یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے اس واجب کے لیے کوئی خاص حد مقرر نہ کی ہو بلکہ وہ واجب متعلقہ فرد کی طاقت و ہمت کے ساتھ مشروط ہو۔ جیسے نماز میں قیام، رکوع اور سجدوں کی تعداد، اسی طرح انفاق فی سبیل اللہ کا حکم وغیرہ۔ ان تمام صورتوں میں شریعت کی طرف سے ادنی مقدار تو مقرر ہے مگر اس کی آخری مقدار کا تعین نہیں کیا گیا بلکہ وہ متعلقہ فرد کی طاقت وقدرت کے ساتھ مخصوص ومقید ہے[1]۔

کوئی شخص چاہے تو نماز کے قیام، رکوع وسجود کو بہت طویل کردے اور چاہے تو انہیں مختصر مگر جامع طریقے پر ادا کرے مگر اس کی حد مقرر نہیں ہے۔ وہ چاہے تو پورے سر پر مسح کرلے، چاہے تو نصف پر اور چاہے تو ایک تہائی پر۔

۴۔ تقسیم واجب بلحاظ مکلّف

مکلّف یعنی عمل کرنے والے کے اعتبار سے واجب حسب ذیل اقسام پر مشتمل ہوتا ہے:

۱۔فرض عین یا واجب عینی

۲۔فرض کفایہ یا واجب کفائی

فرض عین یا واجب عینی

فرض عین کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے وہ حکم ہر ایک مکلّف کے لیے ہو اور اگر وہ اس کو چھوڑ دے تو وہ اس پر گناہ گار تصور ہو، جیسے اکثر فرائض اور واجبات میں فرض کی یہی نوعیت ہے۔ مثلاً نماز، زکوۃ اور ایفائے عہد وغیرہ۔ یہ تمام افعال بلاتخصیص ہر فرد پر لازمی ہیں اور اگر کوئی شخص انہیں ترک کردے تو وہ اس کے ترک کردینے پر گناہ گار ہے۔

فرض کفایہ یا واجب کفائی

فرض کفایہ سے مراد وہ فعل ہے جس کی ادائیگی کسی جماعت پر من حیث المجموع ضروری قرار

۱۔ محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۳۵۔۳۶

دی گئی ہو، کچھ لوگ اس فعل کو ادا کر لیں تو باقی لوگوں سے وہ فرض ساقط ہو جاتا ہے اور ان میں سے کوئی شخص بھی مذمت یا عتاب کا مستحق نہ ہوگا۔ تمام لوگ اس عمل کو چھوڑ دیں تو یہ تمام لوگ گناہ گار متصور ہوں گے۔ مثال کے طور پر جہاد فی سبیل اللہ، امر بالمعروف ونہی عن المنکر، نماز جنازہ اور مسلمانوں میں امامت وخلافت کا قیام وغیرہ۔ اس قسم کے افعال و واجبات کو مسلمانوں کی کوئی ایک جماعت ادا کر رہی ہو تو ان کے اس عمل کی بنا پر باقی لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ کوئی شخص بھی انہیں ادا نہ کر سکا تو اس فرض کی ادائیگی تمام لوگوں کے ذمہ باقی رہے گی۔ بعض علمائے اصول نے اس کو یوں بیان کیا ہے کہ فرض کفایہ میں اس کو ادا کرنے والے کا فعل دوسرے لوگوں کے فعل کے قائم مقام ہو جاتا ہے[1]۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے ہاں واجب کفائی عمومی سطح پر مطلوب ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کچھ لوگ اس کو ادا کر دیں تو باقی لوگ اس فریضے سے سبکدوش ہو جاتے ہیں۔

۲۔ مندوب

واجب کے بعد حکم شرعی تکلیفی کی دوسری قسم مندوب ہے۔ لفظ مندوب الندب سے مشتق ہے جس سے مراد کسی اہم معاملے کی طرف کسی کو بلانا اور دعوت دینا ہے۔ مگر اصطلاح شریعت میں مندوب سے مراد ایسا فعل ہے جس کے کرنے پر اس کے کرنے والے کی مدح وتعریف کی جائے لیکن اس کے چھوڑنے پر فاعل کی مذمت نہ کی جائے۔

علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے اس تعریف پر تنقید کی ہے اور اس کے بجائے اس کی حسب ذیل تعریف کو درست قرار دیا ہے:

ایسا فعل جس پر عمل کرنا شریعت کی جانب سے مطلوب ہو مگر اس کے چھوڑنے پر وہ بالکل قابل مذمت نہ ہو[2]۔

مندوب کو نفل، سنت، تطوع اور مستحب نیز احسان بھی کہا جاتا ہے۔ ان کی حیثیت فرائض و

۱۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۳۶

۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۱۰۳

واجبات سے کم تر مگر مباح امور سے زیادہ ہے[1]۔ انہیں فرائض و واجبات کا تکمیل کنندہ بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان امور سے فرائض و واجبات کی تکمیل ہوتی ہے[2]۔ ان امور کو امور واجبہ کا محافظ و نگہبان بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ اگر ان کی حفاظت و صیانت کی جائے تو اس سے فرائض و واجبات محفوظ رہتے ہیں اور اگر انہیں ترک کر دیا جائے تو اس سے فرائض و واجبات کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

درجات

عمل کے لحاظ سے مندوب کے دو درجے ہیں:

۱۔ مؤکدہ

۲۔ غیر مؤکدہ

مؤکدہ

سنن مؤکدہ سے مراد ایسے اعمال و افعال ہیں جن کی ادیگی کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لازمی قرار دیا ہے اور ان کے فرض ہونے کی نفی فرمائی ہے، جیسے نماز فجر سے قبل کی دو رکعات، نماز ظہر سے قبل کی چار اور اس کے بعد کی دو رکعات، نماز مغرب اور نماز عشاء کے بعد کی دو دو رکعات وغیرہ۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ سنت مؤکدہ کے ترک کرنے پر اس کے تارک کو ملامت کی جانی چاہیے مگر سزا نہیں۔ کیوں کہ ان کی طرف سے اس کو ترک کرنا ایسے فعل سے متصادم ہے جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت فرمائی اور دوسروں کو اس کی تاکید اور وصیت کی۔ اسی طرح نکاح پر قدرت رکھنے والے شخص کے لیے نکاح کرنا سنت مؤکدہ ہے بشرطیکہ اس کی حالت معتدل ہو۔ اگر اس پر شہوت کا غلبہ ہو تو اس صورت میں نکاح کرنا واجب ہے۔

غیر مؤکدہ

مندوب کی دوسری قسم ''سنن غیر مؤکدہ'' ہے جس سے مراد ایسا فعل ہے جس پر آنحضرت

۱۔ محمد الخضری، اصول الفقہ ص ۵۱

۲۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۳۳۹

صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت نہ فرمائی ہو بلکہ کبھی تو آپ نے ان پر عمل کیا ہو اور کبھی نہ کیا ہو، جیسے نماز عصر اور نماز عشاء سے پہلے کی چار چار سنتیں اور صدقہ کرنے پر قدرت رکھنے والے کے لیے راہ خداوندی میں صدقہ کرنا[1]۔

امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) اور امام احمد بن حنبلؒ (م۲۴۱ھ) کے ہاں ان دونوں اقسام کو علی الترتیب سنت راتبہ اور سنت غیر راتبہ کہا جاتا ہے۔ انہیں نفل مؤکدہ اور نفل غیر مؤکدہ کا نام بھی دیا جاتا ہے۔

اصولی طور پر مندوب کا درجہ فرض اور واجب سے کم مگر مباح (جائز) امور سے بالاتر ہوتا ہے۔ ان افعال و اعمال میں فعل کی جہت، ترک کی نسبت سے غالب اور راجح ہوتی ہے۔ ان افعال کے کرنے میں ثواب ہے اور نہ کرنے پر گناہ نہیں ہے۔

بعض علمائے کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی افعال و اعمال میں اقتداء کرنے کو بھی اس زمرے میں شامل اور شمار کیا ہے، مگر اس صورت کا درجہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں سے کم تر ہے۔

اس نوع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لباس، آپ کے کھانے کے طریقے اور آپ سے مشابہت اختیار کرنے کو شامل کیا گیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تمام افعال مستحسن افعال ہیں مگر یہ دین اسلام کا حصہ اور اس کا جزو نہیں ہیں۔ اسی لیے ان کے نہ کرنے پر کوئی شخص سزا و عقاب کا مستحق نہیں ہوتا[2]۔

مندوب کی خصوصیات

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ مندوب کا درجہ فرض اور واجب سے کم ہوتا ہے مگر اس کی حیثیت فرض اور واجب کو مکمل کرنے اور ان کی حفاظت و صیانت کرنے والے اعمال و افعال کی ہوتی ہے۔ علمائے علم اصول نے مندوب کی حسب ذیل خصوصیات بیان کی ہیں:

۱۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۳۹

۲۔ حوالہ بالا ص ۴۰

۱۔ تمام مندوب وسنت یا نفل اعمالِ واجبات کے محافظ ونگران ہوتے ہیں کیوں کہ ان پر عمل کی ادائیگی سے فرائض وواجبات کی پابندی اوران کے قیام پر مداومت کا سبق ملتا ہے۔ جو شخص غیر لازم افعال واعمال کو پابندی اور شوق سے ادا کرتا ہو وہ فرائض اور واجبات کی بھی پابندی کرے گا اور جو شخص سنتوں اور نوافل کو ترک کردے گا تو اس کے متعلق یہ اندیشہ ہو سکتا ہے کہ وہ فرائض وواجبات میں بھی کوتاہی کا مرتکب ہوگا۔

علامہ شاطبیؒ (م۷۹۰ھ) نے اس بحث کو خوب مدلّل کر کے لکھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ''اور مندوب اعمال کا جائزہ جب آپ وسعت نظر سے لیں تو آپ انہیں واجبات کا خدام پائیں گے۔ اس لیے کہ وہ یا تو ان کا مقدمہ ہیں یا پھر ان اعمال وافعال کی یاددہانی کا ذریعہ۔ پھر خواہ انہی کی جنس سے کوئی فعل شرعاً واجب ہو یا نہ ہو، جیسے سنت نفلی، مسنون نمازیں، نفلی روزے، صدقات اور نفلی حج وغیرہ۔ رہے ایسے افعال جن کی جنس سے اعمال فرض اور واجب نہیں ہیں تو ان کی مثالیں نماز کے لیے جاتے وقت حصولِ زینت، ساتر لباس کا پہننا، روزہ جلدی افطار کرنا' سحری کو آخر وقت تک مؤخر کرنا اور روزے کے دوران لایعنی باتوں سے اجتناب کرنا وغیرہ ہیں[1]۔

۲۔ دوسرا نکتہ جس کی طرف علامہ شاطبیؒ (م۷۹۰ھ) نے توجہ دلائی ہے وہ یہ ہے کہ بعض مندوب ایسے ہیں جن میں گنجائش ہوتی ہے کہ انہیں کوئی شخص کبھی کبھار چھوڑ دے تو وہ گناہ گار نہ ہوگا۔ لیکن یہ بات جائز نہیں کہ انہیں تمام لوگ ہی ایک ساتھ ترک کردیں۔ مثال کے طور پر اذان دینا سنت (مندوب) ہے۔ اگر کوئی شخص انفرادی طور پر اذان نہ دے تو اس کی گنجائش ہے، لیکن اگر پورے محلے میں سے کوئی شخص اذان نہ دے تو تمام لوگ گناہ گار ہوں گے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص گاہے بگاہے باجماعت نماز ادا نہ کر سکے تو اس کی اجازت ہے، لیکن اس کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مکمل طور پر جماعت سے نماز کی ادائیگی چھوڑ دے۔ نکاح کرنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مبارکہ ہے۔ کوئی شخص نکاح نہ کرے تو

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۱/۱۵۱

اس کی گنجائش ہے' لیکن ایسا ہرگز جائز نہیں ہے کہ پورا معاشرہ یا مسلمانوں کی ایک بہت بڑی جماعت ہی نکاح کو چھوڑ دے۔ اس صورت میں ''امت'' کا اختتام اور استیصال لازم آتا ہے۔ اسی لیے بعض فقہاء نے نکاح کو فرض کفایہ قرار دیا ہے[1]۔

۳۔حرام

حکم تکلیفی کی تیسری قسم حرام اور ممنوع افعال پر مشتمل ہے۔ اس قسم کو فقہاء کرام نے حرام، ممنوع اور محظور کے نام دیئے ہیں۔

حرام کے لغوی معنی حرمت وعزت، روکنے اور منع کرنے کے ہیں۔ شریعت کی اصطلاح میں حرام سے مراد ایسا فعل ہے جس سے شارع یقینی اور حتمی طور پر رکنے کا حکم دے[2]۔

جمہور کے نزدیک حرام کا ثبوت خواہ دلیل قطعی یعنی قرآن مجید، حدیث متواتر یا حدیث مشہور سے ہو یا دلیلِ ظنی سے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مگر احناف کے نزدیک حرمت کے ثبوت کے لیے دلیلِ قطعی ہونا ضروری ہے اور اگر وہ خبر واحد سے ثابت ہو تو اس کو کراہت تحریمی کے ساتھ مکروہ کہا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) اور امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔ مکروہ پر بحث آئندہ آئے گی۔

حرام امور میں مردار، شراب، زنا اور جوے وغیرہ کی حرمت کا ذکر کیا جا سکتا ہے جن کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت شدہ ہے۔

حرام کی اقسام

حرام یعنی ممنوع اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

۱۔حرام لِذَاتِهٖ

۲۔حرام لِغَيْرِهٖ

الموافقات فی اصول الشریعۃ ۱/۱۳۲

محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۴۲

حرام لِذَاتِہٖ

حرام کی پہلی قسم حرام لذاتہ ہے جس سے مراد ایسی اشیاء ہیں جنہیں شریعت طیبہ نے ان میں موجود کسی مضر یا نقصان دہ عنصر کے باعث ممنوع ٹھہرایا ہے۔اس کا مصداق ایسی اشیاء ہیں جو ضروریات خمسہ یعنی جان، نسل، مال، عقل اور دین کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ جیسا کہ مردار، زنا، چوری، شراب اور شرک وکفر وغیرہ کی مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے (۱)۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ شریعت طیبہ کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صرف ان اشیاء کے کھانے پینے کی اور ان کاموں کے کرنے کی اجازت دی گئی ہے جن سے ''ضروریاتِ خمسہ'' محفوظ ہوتی ہیں اور ان کی نشو نما ہوتی ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد باری ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوْا لِلّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ [البقرة ۲:۱۷۲]

اے ایمان والو! جو پاکیزہ چیزیں ہم نے تم کو عطا فرمائی ہیں ان کو کھاؤ اور اگر تم خدا کے ہی بندے ہو تو اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرو۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْباً عِنْدَهُمْ فِى التَّوْرَاةِ وَالْاِنْجِيْلِ يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ [الاعراف ۷:۱۵۷]

وہ لوگ جو (محمد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو نبی امی ہیں، پیروی کرتے ہیں، جن کے اوصاف کو اپنے ہاں تورات اور انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں، وہ انہیں نیک کام کا حکم دیتے ہیں اور برے کام سے روکتے ہیں اور پاک چیزوں کو ان کے لیے حلال اور ناپاک چیزوں کو ان پر حرام قرار دیتے ہیں۔

۱۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۴۳

ایک اور مقام پر فرمایا:

يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ [المائدة ۵:۴]

اے پیغمبر! لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال ہے، آپ کہہ دیجئے کہ تمہارے لیے تمام پاک چیزیں حلال ہیں۔

ان آیات مبارکہ سے ہمیں اسلام کے فلسفہ حلال وحرام کو سمجھنے میں بنیادی مدد ملتی ہے۔ اسلام ایسی اشیاء کو حلال اور طیب قرار دیتا ہے جو مذکورہ بالا ضروریات خمسہ کی حفاظت وصیانت اور ان کی نشو ونما کا ذریعہ ہیں۔ جو جو باتیں انسانی جسم اور اس کی روح کے لیے نقصان دہ اور مضر ہیں، شریعت طیبہ نے انہیں خبیث یعنی گندی اشیاء قرار دے کر انہیں مسلمانوں کے لیے ممنوع وحرام ٹھہرا دیا ہے۔ انسان دنیا میں اعلیٰ ترین روحانی مقاصدِ حیات کی تکمیل کے لیے آیا ہے، اس لیے شریعت طیبہ نے اس بات کا بخوبی خیال رکھا ہے کہ انسان فقط وہی اشیاء کھائے اور پیئے جو جسمانی صحت وعافیت کے ساتھ ساتھ روحانی ترقی وکامیابی کے اس سفر میں اس کے لیے پوری طرح ممد ومعاون ہیں۔ جو اشیاء اپنے اندر موجود مفسد اور مضر اثرات کے باعث انسان کی جسمانی اور روحانی نشو ونما اور بالیدگی کے لیے نقصان دہ ہیں، شریعت اسلامیہ نے انہیں حرام اور ممنوع ٹھہرا دیا ہے۔

حرام لِغَيْرِهٖ

حرام کی دوسری قسم لغیرہ ہے جس سے مراد ایسے افعال واعمال ہیں جو بجائے خود تو حرام نہیں ہیں لیکن وہ حرام تک پہنچنے کا ذریعہ اور سبب ہیں اس لیے شریعت نے ان تمام امور کو بھی حرام قرار دیا ہے۔ اجنبی عورت کی طرف دیکھنا بذات خود تو حرام نہیں ہے لیکن یہ دیکھنا شہوت کے ساتھ ہو تو یہ زنا تک پہنچنے کا ذریعہ اور سبب بن سکتا ہے۔ زنا شریعت طیبہ میں قطعی طور پر حرام ہے، اس لیے اجنبی عورت کی طرف دیکھنا بھی حرام قرار دیا گیا ہے۔ بیع (خرید وفروخت) جائز اور مباح ہے لیکن ربائی اموال کی خرید وفروخت سے ربا (سود) پیدا ہو جاتا ہے جو حرام اور ناجائز ہے، لہٰذا شریعت نے ربائی صورتوں پر مشتمل اشیاء کی خرید وفروخت بھی حرام اور ناجائز قرار دی ہے۔

شریعت نے دو حقیقی بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے کو حرام قرار دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَ اَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ [النساء ۴:۲۳]

اور یہ (بھی حرام ہے) کہ تم دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرو۔

نیز ارشاد نبوی ہے:

''کسی عورت اور اس کی حقیقی پھوپھی، اس کی خالہ، اس کی بھتیجی اور بھانجی کا ایک ساتھ نکاح نہ کیا جائے۔''

دو محرم عورتوں کا ایک دوسرے کی سوکن بننا ان کی باہمی قرابت داری کے لیے قطع تعلق کا سبب ہوسکتا ہے۔ یہ قطع تعلق حرام ہے اس لیے شریعت نے دو محرمات کو نکاح میں جمع کرنے سے منع فرمادیا ہے۔

بعض اوقات ''حرام لغیرہ'' کا اطلاق ان ممنوعہ صورتوں پر کردیا جاتا ہے جن میں حرمت کسی عارضی سبب کی بنا پر پیدا ہوئی ہو، جیسے غصب کردہ اراضی میں نماز اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کی ممانعت۔ یہ دونوں صورتیں حرام اشیاء سے متصل ہونے کے باعث ممنوع ہیں [1]۔ نماز میں ذاتی طور پر ممانعت اور حرمت کی کوئی وجہ نہیں، چونکہ یہ نماز حرام شے یعنی غصب کردہ اراضی سے متصل ہے اس لیے اس کی ممانعت ہے۔ اسی طرح خرید وفروخت بذات خود جائز اور مباح فعل ہے لیکن یہاں یہ فعل نمازِ جمعہ کے وقت سے متصل واقع ہورہا ہے اس لیے اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

حرام لِذَاتِهِ اور حرام لِغَيْرِهِ میں فرق

حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ دونوں شریعت میں ممنوع اور حرام ہیں لیکن ان دونوں کی حرمتوں میں حسب ذیل وجوہ سے فرق ہے:

۱۔ اگر کسی عقد بیع (Sale Contract) میں ''حرام لذاتہ'' محل بیع (Subject matter) ہوتو وہ عقد باطل قرار پاتا ہے، گویا سرے سے ہی منعقد نہیں ہوتا، جیسے شراب، خنزیر اور مردار وغیرہ کی بیع سرے سے درست نہیں ہے۔ لیکن اگر ''محل عقد'' کوئی ''حرام لغیرہ'' شے ہوتو

۱۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۴۳

اس صورت میں عقد باطل نہیں ہوتا۔ نماز جمعہ کے وقت اگر کوئی عقدِ بیع کیا جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک وہ منعقد ہو جاتا ہے۔ اس رائے سے حنبلی اور ظاہری فقہاء کو اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ عقد ہی باطل قرار پاتا ہے۔

غصب کردہ زمین میں نماز کی ممانعت نماز میں موجود کسی فاسد عنصر کے باعث نہیں ہے اس لیے جمہور کے نزدیک غصب کے گناہ کے باوجود یہ نماز درست ہے۔ اس میں بھی حنبلی اور ظاہری فقہاء نے جمہور کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

۲۔ علاوہ ازیں ''حرام لذاتہ'' انتہائی اور شدید مجبوری کے سوا حلال نہیں ہوتا، صرف ان صورتوں میں حلال ہوتا ہے جہاں جان بچانے کا مسئلہ درپیش ہو۔ مثلاً اگر کوئی شخص بھوک سے مرنے کے قریب ہو تو اس کے لیے اپنی جان بچانے کے لیے ضروری مقدار میں مردار کھانا حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص پیاس سے مرنے کے قریب ہو اور اس کے پاس شراب کے سوا کوئی مشروب نہ ہو تو وہ اپنی جان بچانے کے لیے ضروری مقدار میں کچھ پی لے تو اس کی اجازت ہے۔

ارشاد باری ہے:

> فَمَنِ اضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ
>
> [المائدة ۵:۳]
>
> ہاں جو شخص بھوک میں ناچار ہو جائے (بشرطیکہ) گناہ کی طرف مائل نہ ہو، تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اگر وہ اس مجبوری کے عالم میں اپنی جان بچانے کے لیے اتنی مقدار میں خنزیر کا گوشت یا مردار کھا لے تو اس کا یہ جرم اللہ کے ہاں قابل مواخذہ نہیں ہے۔ جبکہ حرام لغیرہ ادنیٰ حاجت وضرورت کے وقت بھی حلال ہو جاتا ہے[1]۔

۱۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۴۴۔۴۵

۴۔ مکروہ

حکم شرعی تکلیفی کی چوتھی قسم مکروہ افعال کے بارے میں ہے۔ لفظ مکروہ ''ک۔ ر۔ ہ'' سے مشتق ہے۔ جس کے لغوی معنی کسی شے کو ناپسند اور قابل کراہت سمجھنے کے ہیں۔ یہ لفظ ''حُب'' (پسند، محبت) کی ضد ہے۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ اپنے اس لغوی مفہوم میں کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ [البقرة ۲:۲۱۶]

تم پر لڑنا فرض کر دیا گیا ہے حالانکہ وہ تمہیں ناپسند ہے اور عجب نہیں کہ ایک چیز تم کو بری لگے مگر وہ انجام کے اعتبار سے تمہارے حق میں بہتر ہو۔

شریعت کی اصطلاح میں مکروہ کی تعریف یوں کی گئی ہے:

اس سے مراد ایسا فعل ہے جس سے شریعت اسلامیہ نے غیر حتمی طور پر روکا اور منع کیا ہو [۱]۔

بقول علامہ جرجانیؒ، جن امور کو چھوڑنا ان کے کرنے کی نسبت زیادہ راجح ہو وہ امور مکروہ کہلاتے ہیں [۲]۔

کسی فعل کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس کی حرمت کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ ہو جو اس کی عدم حرمت پر دلالت کرے۔ جیسے ارشاد باری ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ [المائدة ۵:۱۰۱]

اے ایمان والو! ان باتوں کے متعلق نہ پوچھو کہ اگر وہ تمہارے سامنے ظاہر کر دی جائیں تو تم کو بری لگیں۔

فعل کے مکروہ ہونے کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ عبارت میں صاف لفظوں میں مادہ

۱۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۴۵
۲۔ التعریفات ص ۱۵۶

''کرہ'' کا استعمال کیا گیا ہو۔

ارشادِ نبوی ہے:

ان اللہ یکرہ لکم قیل و قال و کثرۃ السوال و اضاعۃ المال

اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے قیل وقال اور زیادہ سوالات کرنے اور مال ضائع کرنے کو ناپسند کیا ہے۔

مذکورہ حکم کی تشریح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ (ناپسندیدہ فعل) سے کی ہے اس لیے اس کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔

مکروہ کی مذکورہ بالا تعریف جمہور فقہاء کے مطابق تھی جبکہ احناف نے حرام اور مکروہ میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک جس فعل کی حرمت قطعی دلیل سے ثابت ہو وہ فعل حرام ہے اور جس شے کی حرمت دلیل ظنی سے ثابت ہو وہ مکروہ ہے۔

مکروہ کی اقسام

احناف نے مکروہ کی دو اقسام قسمیں کی ہیں:

۱۔ مکروہ تحریمی

۲۔ مکروہ تنزیہی

مکروہ تحریمی

احناف کے ہاں مکروہ تحریمی دراصل فعل کی جانب وجوب کے بالمقابل ہے۔ یعنی کوئی ایسا فعل جس کی حرمت کسی ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ ہو۔ انہوں نے مَردوں کے لیے ریشم، سونا اور چاندی پہننے کو، اور اس شخص کے لیے جس کا گمان غالب یہ ہو کہ وہ اپنی بیویوں سے عدل نہیں کر سکے گا، دوسرے نکاح کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔

مکروہ تنزیہی

احناف نے مکروہ تنزیہی سے وہ افعال مراد لی ہے جن کی ممانعت غیر حتمی طور پر ثابت

ہو[1]، جیسے جمہور فقہاء نے مکروہ کی تعریف کی ہے۔ احناف نے حرام کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے:

ا۔ حرام قطعی

جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو، جیسے مردار اور خنزیر کا گوشت کھانے اور شراب پینے کی حرمت۔

۲۔ مکروہ تحریمی

وہ حرام جس کی حرمت دلیل ظنی (مثلاً خبر واحد) سے ثابت ہو، جبکہ مکروہ تنزیہی سے انہوں نے شریعت اسلامیہ کے ناپسند کردہ افعال کو مراد ٹھہرایا ہے۔ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔

اثرات

علمی طور پر اس فرق کے اثرات حسب ذیل ہیں:

اگر کوئی فعل مکروہ تحریمی ہو تو احناف کے نزدیک اس کا مرتکب قابل مذمت ہے لیکن اگر کوئی فعل مکروہ تنزیہی ہے تو اس کا تارک قابل مدح ہے مگر مرتکب قابل مذمت نہیں ہے۔

جمہور کا مکروہ اور احناف کا مکروہ تنزیہی درحقیقت جانب ترک میں مندوب کا بالمقابل ہے۔

۵۔ مباح

حکم شرعی تکلیفی کی پانچویں قسم مباح افعال سے متعلق ہے۔ مباح کے لغوی معنی اظہار اور اعلان کے ہیں۔ کہا جاتا ہے: اَبَاحَ بِسِرِّهٖ اس نے اپنا راز کھول دیا۔

اصطلاحی طور پر مباح ایسا فعل ہے جس میں شارع کی طرف سے مکلف بندے کو اختیار دیا جائے کہ وہ چاہے تو اسے اختیار کر لے اور چاہے نہ کرے۔ جیسے کھانے پینے اور کھیل کود وغیرہ۔ علامہ شوکانیؒ (م ۱۲۵۵ھ) نے مباح کی تعریف میں لکھا ہے کہ مباح ایسا فعل ہے جس کے کرنے پر کوئی شخص تعریف کا مستحق ہو اور نہ اس کے ترک پر مذمت وعتاب کا۔ مطلب یہ ہے شریعت نے اس کے فاعل کو یہ بتلا دیا ہے کہ اس کے چھوڑنے اور کرنے، دونوں صورتوں میں اس کا کوئی نقصان نہیں ہے۔

ا۔ محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ ص ۴۵۔۴۶

علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے مباح کی یہ تعریف کی ہے: جس پر شارع کی طرف سے کوئی سمعی دلیل بندے کو بلا کسی نعم البدل کے کرنے یا نہ کرنے کے متعلق اختیار دے [1]۔

بعض اوقات لفظ مباح ایسے امور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے جو اصل میں تو حرام ہوتے ہیں لیکن کسی خاص سبب کے پیش آنے پر ان کو ادا کرنے میں کچھ حرج نہ ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے "مرتد کا خون مباح ہے"۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو اس پر کوئی تاوان یا دیت واجب نہ ہوگی [2]۔

مباح حسبِ ذیل صورتوں میں ثابت ہوتا ہے:

جب کسی فعل پر گناہ کی نفی کر دی گئی ہو اور اس کے ساتھ اباحت کا کوئی قرینہ موجود ہو، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ .... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ [المائدۃ ۵:۳]

تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے .... پس اگر کوئی شخص بھوک میں ناچار ہو (بشرطیکہ) گناہ کی طرف مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

ایسے عام امور جن کی حرمت و ممانعت کی کوئی صراحت موجود نہ ہو تو شریعتِ طیبہ میں ان کی اصل اباحت ہے۔ لہٰذا ایسے افعال اپنی اصل صورت یعنی اباحت پر قائم رہتے ہیں۔ البتہ شریعت طیبہ نے ان اشیاء کی اباحت کے لیے ان کے طیب و عمدہ ہونے پر زور دیا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ [المائدۃ ۵:۴]

---

[1] الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۱۰۷

[2] محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۴۶

لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال ہے۔ فرما دیجئے کہ ان کے لیے پاکیزہ اشیاء حلال ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا [البقرة ۲:۱۶۸]

اے لوگو! جو چیزیں زمین میں حلال طیب ہیں، وہ کھاؤ۔

لہٰذا ان دو شرائط یعنی ان کے حلال اور طیب ہونے کی شرط کے ساتھ تمام اشیاء کو مباح قرار دے دیا گیا ہے۔

۳۔ مباح کی تیسری صورت یہ ہے کہ اس فعل کے کرنے یا نہ کرنے دونوں کا اختیار دے دیا گیا ہو کہ چاہو تو کرو اور چاہو تو نہ کرو[1]۔ اس صورت کی احادیث نبویہ میں بہت سی مثالیں دیکھی جاسکتی ہیں۔

[ڈاکٹر محمود الحسن عارف]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ) الإحكام في اصول الأحكام، درالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

۳۔ ابن سعد (م ۲۳۰ھ)، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت

۴۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ) صحیح البخاری، داراحیاء التراث الاسلامی، بیروت لبنان ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱م

۵۔ شاطبی، اسحاق بن ابراہیم (م ۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، دارالمعرفة

۱۔ محمد الخضری، اصول الفقه ص ۵۲-۵۳

بیروت لبنان

۶۔ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، ادارۃ القرآن و العلوم الإسلامیۃ، کراچی، پاکستان ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء

۷۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م ۵۰۵ھ)، المستصفٰی من علم الاصول، منشورات الشریف الرضی، قم

۸۔ کاسانی، ابوبکر بن مسعود (م ۵۸۷ھ)، بدائع الصناع فی ترتیب الشرائع، ایچ۔ایم۔ سعید کمپنی، کراچی

۹۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ

۱۰۔ محمد خضری بک، اصول الفقہ

فصل دوم

حکمِ شرعی وضعی

حکمِ وضعی کا مفہوم

حکمِ وضعی کی اصطلاح لفظ ''وضع'' سے ماخوذ ہے۔ وضع کے لغوی معنی کسی چیز کو بنانا یا اختیار کرنا ہے۔ اصطلاح میں حکمِ وضعی سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب (Address) ہے جو کسی چیز کو کسی فعل کے لیے سبب (Cause)، شرط (Condition) یا مانع (Impediment) بنا دے یا کسی چیز کے صحیح (Valid) یا فاسد (Irregular) ہونے کا ذریعہ بنے یا اس میں عزیمت اور رخصت (Concession) کی وضاحت کرے۔

متقدمین اصولیین میں سے امام رازیؒ (م۶۰۶ھ) نے حکمِ وضعی کی تعریف اس طرح کی ہے:

> ''اللہ تعالیٰ کے احکام میں جس طرح کسی چیز کا مطالعہ کیا جاتا ہے یا اس کا اختیار دیا جاتا ہے، ویسے ہی ان میں کسی چیز کے سبب، شرط اور مانع ہونے کا بھی ذکر ہوتا ہے۔ جیسے زانی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے دو حکم ہیں: ایک اس پر حد نافذ کرنا اور دوسرا زنا کو وجوبِ حد کا سبب قرار دینا۔ زنا سے بذاتِ خود حد نافذ نہیں ہو جاتی بلکہ شارع کی طرف سے زنا کو حد کے لازم ہونے کا سبب قرار دیا ہے''[1]۔

حکمِ وضعی کی ایک اور تعریف معاصر اصولیین میں سے ڈاکٹر حسین حامد حسان نے یوں

۱۔ المحصول فی علم اصول الفقہ ۱/۱۳۷۔۱۳۹

کی ہے:

''حکم وضعی سے مراد شارع کا وہ خطاب ہے جو کسی چیز کو کسی دوسری چیز کا سبب، شرط یا مانع قرار دے دیتا ہے''(۱)۔

بعض فقہاء نے عزیمت اور رخصت کو بھی حکمِ وضعی کی اقسام میں شامل کیا ہے، جب کہ بعض نے انہیں نہ حکمِ تکلیفی میں شمار کیا ہے اور نہ حکمِ وضعی میں (۲)۔

حکمِ وضعی کی وضاحت

قرآن پاک کی کئی آیات حکمِ وضعی کی مثالیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے کسی ایک چیز کو کسی دوسری چیز کا سبب یا شرط یا مانع قرار دیا ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیْلِ وَقُرآنَ الْفَجْرِ

[الاسراء ۷۸:۱۷]

نماز قائم کرو زوال آفتاب سے لے کر رات کے اندھیرے تک اور فجر کی نماز میں قرآن پڑھنے کا بھی اہتمام کرو۔

اس آیت میں زوالِ آفتاب کو شام کی نماز کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ۔ [المائدۃ ۶:۵]

اے لوگو، جو ایمان لائے ہو! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے اور ہاتھ ہتھیلیوں تک دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرو اور اپنے پاؤں ٹخنوں تک دھولیا کرو۔

۱۔ الاحکام الشرعیۃ عندالأصولیین ص ۴۳

۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۶۶/۱۔ المستصفی من علم اصول ۵۹/۱

یہ آیت اس حکم وضعی کی نشاندہی کرتی ہے جس میں وضو کو نماز کی شرط قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح ایک اور آیت میں ہے:

وَلَاتَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ۔ [البقرة۲:۲۲۱]

اور مشرک عورتوں سے اس وقت تک نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔

اس آیت میں مذکور حکم وضعی مانع کی مثال ہے۔ اس آیت کی رو سے مشرک عورتوں سے نکاح کا مانع شرک کو قرار دیا گیا ہے۔

احادیث میں بھی حکمِ وضعی کی مثالیں موجود ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

القاتل لایرث (۱)

قاتل کو وراثت میں حصہ نہیں ملتا۔

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رشتہ دار کے قتل کو ایسا مانع قرار دیا ہے جس کی وجہ سے قاتل مقتول کی جائیداد میں اپنے حق وراثت سے محروم ہو جاتا ہے (۲)۔

حکمِ وضعی اور حکمِ تکلیفی میں فرق

حکمِ شرعی کی دونوں اقسام حکمِ وضعی اور حکمِ تکلیفی میں کچھ نکات مشترک ہیں اور کچھ مختلف ہیں۔

ا۔ حکمِ وضعی اور حکمِ تکلیفی کے مشترک پہلو

یہ دونوں اللہ تعالیٰ کا خطاب ہیں اور ان کی بنیاد وحی الٰہی ہے۔ دونوں کے مصادر قرآن مجید اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن پر عمل کرنا لازمی ہے (۳)۔

۱۔ جامع الترمذی، کتاب الفرائض، باب ماجاء فی ابطال میراث القاتل

۲۔ Principles of Islamic Jurisprudence 178/1

۳۔ Principles of Islamic Jurisprudence 178/1

۲۔ حکمِ وضعی اور حکمِ تکلیفی کے مختلف پہلو

ان دونوں میں درج ذیل اسباب کی بنیاد پر فرق واضح ہوتا ہے:

اوّلاً

حکمِ تکلیفی میں کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے، یا اس کے بارے میں مکلف (شرعی احکام کا پابند انسان) کو اختیار دیا جاتا ہے، حکمِ وضعی میں نہ تو کسی کام کے کرنے کا کہا جاتا ہے، نہ کسی کام کے کرنے سے منع کیا جاتا ہے اور نہ اس بارے میں کسی اختیار کا ذکر ہوتا ہے۔ حکم وضعی میں کوئی فعل مقصود نہیں ہوتا بلکہ کسی ایک چیز کو دوسری چیز سے اس طرح مرتبط کر دیا جاتا ہے کہ وہ اس کا سبب یا شرط یا مانع قرار پاتا ہے[1]۔

ثانیاً

حکمِ تکلیفی میں مکلف سے کسی ایسے فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اس کے اختیار میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ فعل کرنے یا نہ کرنے کی قدرت و طاقت اس کے پاس موجود ہوتی ہے۔ اگر یہ فعل مکلف کی طاقت سے زیادہ ہو تو ایسی صورت میں مکلف اس کی ادائیگی کا پابند نہیں رہتا۔ مثلاً روزہ عام حالات میں فرض ہے لیکن جب کوئی شخص سفر پر روانہ ہوتا ہے یا بیمار ہو جاتا ہے تو روزہ رکھنے کی صلاحیت میں کمی آ جاتی ہے۔ ایسی صورت میں اسے روزہ کی چھوٹ ہے۔ حکمِ وضعی میں مطلوب فعل کبھی تو مکلف کی قدرت میں ہوتا ہے اور کبھی اس کی قدرت و طاقت سے باہر ہوتا ہے۔ جو کام انسان کی قدرت میں ہوتے ہیں ان میں چوری، زنا اور دوسرے ایسے جرائم ہیں جن کی وجہ سے حدود کی سزائیں لازم ہو جاتی ہیں۔ یہ جرائم ان سزاؤں کے لازم ہونے کا سبب بنتے ہیں اور یہ سبب انسان کی اپنی قدرت میں ہے۔ انسان چاہے تو ان افعال کا ارتکاب کر کے حد کی سزا کے لازم ہونے کا سبب پیدا کر سکتا ہے۔

معاہدات بھی اسی ضمن میں شامل ہیں۔ مثال کے طور پر عقدِ بیع ملکیت کے منتقل ہونے کا سبب ہے اور عقدِ نکاح وطی کا سبب ہے۔ عقدِ بیع یا عقدِ نکاح کا انعقاد انسان کے اختیار میں ہے۔

۱۔ شرح مختصر المنتهی ۱/۲۲۵

دو گواہوں کی موجودگی نکاح کے لیے شرط ہے۔ یہ شرط پورا کرنا مکلف کے لیے ممکن ہے۔ نماز کی ادائیگی کے لیے وضو بھی ایسی شرط ہے جسے مکلف پورا کر سکتا ہے۔ اسی طرح بعض اوقات مانع کو وضع کرنے پر بھی انسان قادر ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنے رشتہ دار کو قتل کر دے تو وہ ایسا مانع پیدا کر دے گا جس سے مقتول کی جائیداد سے قاتل کا حصہ ختم ہو جائے گا۔

وہ افعال جو انسان کی قدرت سے باہر ہیں وہ بھی حکمِ وضعی کا حصہ ہیں۔ یہ افعال حکمِ تکلیفی میں شامل نہیں ہوتے (١)۔ اس کی مثال ماہِ رمضان کا آنا ہے جو روزہ کی فرضیت کا سبب ہے۔ ماہِ رمضان ہر سال مقررہ وقت پر آتا ہے۔ یہ ترتیب اللہ تعالیٰ نے مقرر کی ہے۔ کوئی شخص اس ترتیب میں تبدیلی کر کے اسے آگے پیچھے نہیں کر سکتا۔ پس رمضان کی آمد روزوں کی فرضیت کا سبب ہے اور یہ ایسا سبب ہے جو مکلف کی قدرت سے باہر ہے۔

زوالِ شمس فرضیتِ نماز کا سبب ہے۔ یہ سبب پیدا کرنا بھی انسان کی قدرت میں نہیں ہے کیونکہ سورج کا طلوع اور غروب ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور کوئی انسان سورج کو طلوع یا اسے غروب کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔

ثالثاً

حکمِ تکلیفی کا تعلق صرف مکلف سے ہوتا ہے لیکن حکمِ وضعی کا تعلق ہر انسان سے ہے، چاہے وہ مکلف ہو یا نہ ہو۔ حکمِ وضعی کا تعلق عاقل اور بالغ شخص سے بھی ہو سکتا ہے اور بچے اور مجنون سے بھی، حکمِ تکلیفی صرف عاقل اور بالغ سے متعلق ہی ہوتا ہے (٢)۔

حکمِ وضعی کی شرعی حیثیت

کچھ فقہاء حکمِ وضعی کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک حکمِ شرعی کی صرف ایک ہی قسم ہے اور وہ حکمِ تکلیفی ہے جس میں مکلف کو کسی فعل کے کرنے کا یا تو حکم دیا جاتا ہے یا اسے اختیار دے دیا جاتا ہے۔ ان کے خیال میں بعض اوقات فعل کی طلب یا اختیار ظاہری ہوتا ہے اور بعض اوقات

١۔ اصول الفقه الاسلامی ١/٣٣

٢۔ حوالہ بالا ١/٣٣

پوشیدہ۔ یہ طلب ظاہر ہو تو اسے حکمِ تکلیفی کہا جاتا ہے اور پوشیدہ ہو تو اسے حکم وضعی قرار دے دیا جاتا ہے۔ یہ فقہاء کہتے ہیں کہ حکم وضعی بھی حکمِ تکلیفی ہی ہوتا ہے لیکن اس میں اللہ تعالیٰ کا خطاب پوشیدہ ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں اس چیز کی کوئی اہمیت نہیں کہ سورج کا زوال فرضیتِ نماز کا سبب ہے۔ اصل حکم بندے سے نماز کی ادائیگی ہے جس کا اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح وضو کو نماز کی ادائیگی کی شرط قرار دینا بھی کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ نماز کی ادائیگی کے حکم ہی میں وضو کا حکم بھی شامل ہے۔ قرض کو زکوٰۃ کی ادائیگی کا مانع قرار دینے میں بھی کوئی حکمت نہیں ہے۔ سیدھی بات یہ ہے کہ مقروض پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک صحیح کا مطلب فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے لیکن بطلان سے مراد ممانعت ہے[1]۔ اس رائے کے حاملین فقہاء کے نزدیک حکمِ شرعی سے مراد وہ خطاب ہے جس میں کسی فعل کے کرنے یا اس سے منع کرنے کا بیان ہے یا ان دونوں کے درمیان مکلف کو اختیار دے دیا جاتا ہے۔ ان کے خیال میں وہ حاکم یعنی اللہ تعالیٰ ہی سے یہ بات سیکھ لیتے ہیں کہ کوئی چیز کسی حکم کا سبب، شرط یا مانع ہے۔ اسی لیے وہ حکمِ شرعی کی تعریف میں یہ چیز شامل نہیں کرتے کہ یہ (حکم شرعی) کسی چیز کو سبب، شرط یا مانع قرار دے سکتا ہے[2]۔

یہ رائے چند فقہاء کی ہے۔ جمہور فقہاء نے اسے تسلیم نہیں کیا۔ علامہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعودؒ (م ۷۴۷ھ) کہتے ہیں کہ کچھ فقہاء حکم وضعی کا ذکر حکمِ شرعی کی قسم کے طور پر نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں حکمِ وضعی طلب اور اختیار ہی میں شامل ہے۔ زوالِ شمس کو نماز ظہر کے لازم ہونے کا سبب قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نماز اس وقت لازم ہوتی ہے جب سورج زوال پذیر ہو جائے اور یہ وجوب طلب (اقتضاء) ہی میں شامل ہے۔

حکمِ شرعی کو حکمِ وضعی اور تکلیفی میں تقسیم کرنا درست ہے کیونکہ حکمِ وضعی کے معنی میں ایک چیز کے تعلق کو دوسری کے ساتھ شامل کرنا ہے اور یہ چیز حکمِ تکلیفی کے مفہوم میں شامل نہیں۔ ایک چیز کی

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence p.179

۲۔ التوضیح ۱۴/۱

دوسری سے تکمیل کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں [۱]۔ حکمِ شرعی کی بعض قسموں میں براہ راست طلب یا تخییر کا ذکر ہوتا ہے اور بعض میں بالواسطہ کسی کام کی طلب یا تخییر ہوتی ہے۔ جن میں براہِ راست طلب یا تخییر ہو، اسے حکمِ تکلیفی کہتے ہیں اور جن میں بالواسطہ طلب یا تخییر ہو، اسے حکمِ وضعی کہتے ہیں [۲]۔

حکمِ وضعی کی اقسام

بعض فقہاء جیسے علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) وغیرہ نے صحیح (Valid) اور باطل (Invalid) کو بھی حکمِ وضعی میں شامل کیا ہے [۳]۔ ایک اور رائے یہ ہے کہ صحیح اور باطل حکمِ تکلیفی میں شامل ہیں، کیونکہ صحیح کا مطلب کسی چیز کو استعمال کرنے کی اجازت ہے، باطل یا فاسد کا مطلب اس کے استعمال کی ممانعت ہے اور یہ چیز حکمِ تکلیفی میں سے ہے، حکمِ وضعی میں سے نہیں ہے [۴]۔ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے صحیح اور باطل کو حکمِ وضعی میں شامل کیا ہے۔ انہوں نے ادا اور قضا کے ضمنی مباحث کو بھی حکمِ وضعی ہی میں شامل کیا ہے [۵]۔ احناف کے نزدیک حکمِ وضعی کی تقسیم مختلف ہے۔ ان کے خیال میں جب شارع کا خطاب طلب یا تخییر کی بجائے کسی ایک چیز کے دوسری کے ساتھ تعلق کو بطور سبب، شرط یا مانع کے واضح کرے تو اسے خطابِ وضعی کہا جائے گا۔

سبب

سبب کا مفہوم: سبب کے لغوی معنی حبل (رسی) یعنی رابطے کے ہیں جس کے ذریعے دوسرے تک پہنچا جاتا ہے [۶]۔ ان معنوں میں یہ لفظ قرآن پاک میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَآءِ [الحج ۲۲:۱۵]

پس چاہیے کہ وہ کسی سبب کے ذریعے آسمان تک پہنچے۔

۱۔ التوضیح ۱/۱۴

۲۔ Principles of Islamic Jurisprudence 180/1

۳۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱/۱۳۷

۴۔ Principles of Islamic Jurisprudence 180/1

۵۔ المستصفى من علم الاصول ۱/۵۹-۶۰

۶۔ حوالہ بالا ۱/۶۰

ایک اور آیت میں فرمانِ الٰہی ہے:

وَاٰتَیْنٰهُ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ سَبَبًا [الکھف ۸۴:۱۸]

اور ہم نے اسے ہر چیز میں سے سبب عطا فرمایا تھا۔

اصطلاحی طور پر فقہاء نے سبب کی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ اصولیین کے نزدیک سبب کی تعریف یہ ہے:

''سبب وہ منضبط ظاہری وصف ہے جو کسی ایسی سمعی دلیل پر دلالت کرے جس سے حکم شرعی معروف ہو جائے''۔ وصف سے مراد خوبی ہے۔ ظاہر سے مراد ایسا حکم ہے جو واضح ہو، خفی نہ ہو۔ منضبط سے مراد وہ متفق حکم ہے جس کے بارے میں اختلاف نہ ہو اور وہ مخصوص سبب کو واضح کرنے والا ہو(۱)۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کی رائے میں سبب وہ چیز ہے جس کے وجود سے دوسری چیز کا وجود ثابت ہوتا ہے جب کہ اصل حکم سبب نہیں ہوتا۔ آپ نے فرمایا کہ لوگوں کے لیے تمام حالات میں الہامی احکام سے شناسا ہونا اور ان کی حکمتوں کو جاننا آسان نہیں ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے احکام کو بعض ظاہری چیزوں سے واضح کیا اور انہیں اپنے ان احکام کا سبب بنایا تاکہ ان اسباب کے نتائج کے حوالے سے لوگوں کو احکام سمجھ آسکیں۔ امام غزالیؒ کے نزدیک اسباب سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام کو منسوب کر دیا ہے۔ اس کی مثال ذیل کی آیت قرآنی ہے جس میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ [الاسراء ۷۸:۱۷]

زوالِ آفتاب کے ساتھ ہی اپنی نماز قائم کر۔

دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ [البقرة ۱۸۵:۲]

پس جو کوئی رمضان کا مہینہ پائے تو وہ اس کے روزے رکھے۔

۱۔ حاشیۃ البنانی ۷۳/۱

ان آیات میں واضح ہوتا ہے کہ زوالِ شمس نمازِ ظہر کی ادائیگی کا سبب ہے اور ماہِ رمضان کی آمد روزوں کی فرضیت کا سبب ہے۔

احکامِ الٰہی میں دو حکم ہوتے ہیں، ایک اصل حکم اور دوسرا اس کا سبب۔ مثال کے طور پر سزائے زنا کے حکم میں دو احکام ہیں، ایک زانی پر حد کی سزا کا نفاذ، دوسرا زنا کو نفاذِ حد کا سبب قرار دینا۔ زنا وہ سبب ہے جس کا نتیجہ سزائے حد ہے۔

امام غزالیؒ (م۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ فقہاء نے سبب کو درج ذیل معنوں کے لیے استعمال کیا ہے:

۱۔ صاحبِ سبب اور صاحبِ علّت

سبب بنیادی طور پر لازمی وجہ (Cause) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جو شخص اس لازمی وجہ کو وجود میں لاتا ہے اسے صاحبِ سبب کہتے ہیں اور جو شخص اس وجہ سے فائدہ اٹھاتا ہے، اسے صاحبِ علّت کہا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کسی نے کنواں کھودا جس میں کوئی شخص گر کر فوت ہو گیا تو کنواں گرنے والے شخص کی موت کا سبب ہے، کنواں کھودنے والا صاحبِ سبب ہے اور جو کنویں میں گرا، اسے صاحبِ علّت کہا جائے گا۔ اس کی موت اگرچہ خود اس کے گرنے کی وجہ سے ہوئی لیکن اس کا سبب کنواں تھا۔

۲۔ علّتِ علّت

سبب کا استعمال مؤثر وجہ کے وسیلے (Medium of effective cause) کے طور پر بھی ہوتا ہے۔ اس صورت میں اسے علّتِ علّت کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کسی کو گولی مار دی جائے اور وہ مر جائے۔ بظاہر اس مثال میں گولی موت کا سبب ہے لیکن حقیقت میں موت اس وجہ سے ہوئی کہ گولی مخصوص خطرناک مقام پر لگی جس سے فوراً موت واقع ہو گئی۔ موت گولی سے نہیں بلکہ گولی کے مؤثر طور پر اس مقام پر لگنے سے ہوئی جو خطرناک ہے اور یہی موت کا اصل سبب ہے۔ اس لیے اس کو علّتِ علّت یعنی ظاہری سبب کی علّت کہا جاتا ہے۔

۳۔ذاتِ علّت

سبب کو کسی مؤثر وجہ (Effective caus) کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔اس مؤثر وجہ کو ذاتِ علّت کہا جاتا ہے۔قسم توڑنے پر کفارہ لازمی ہوتا ہے۔یہاں کفارے کو قسم سے متعلق کیا گیا ہے، نہ کہ اس کو توڑنے سے۔چنانچہ قسم سبب ہے جب کہ اس کو توڑنا علّت ہے۔

۴۔موجب

سبب کو موجب یعنی کسی چیز کو لازمی کرنے والے عنصر کی حیثیت سے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔اس صورت میں سبب علّت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔اگر چہ لغوی طور پر یہ درست نہیں ہے کیونکہ سبب کو بنیادی طور پر اس لیے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے وجود سے حکم واجب ہوتا ہے اور جب سبب نہ ہو تو حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔سبب حکم کو وجود میں لانے والا ہوتا ہے، نہ کہ حکم سبب کو وجود میں لانے والا۔البتہ بعض شرعی اوامر میں ایسا ہوتا ہے کہ کسی حکم کی وجہ سے سبب وجود میں آ جاتا ہے کیونکہ ان احکام میں اسباب منطقی انداز کی وجوہ نہیں ہوتیں بلکہ وہ حکم کو نافذ کرنے کی علامتیں ہوتی ہیں۔قانونی وجوہ، اوامر کو خود بخود نافذ نہیں کرتیں بلکہ یہ اللہ کی طرف سے نافذ کردہ کسی چیز کے سبب سے نافذ ہو جاتی ہیں [۱]۔

سبب اور علّت میں فرق

سبب کے متعلق اصولیین کہتے ہیں کہ شریعت میں سبب سے مراد کسی چیز کی طرف راستہ ہے، جو کوئی اس راستے پر چلتا ہے وہ اسے پالیتا ہے۔وہ اس چیز کو اس راستے کی وجہ سے پاتا ہے نہ کہ اس وسیلے کی وجہ سے جس سے وہ اس راستے پر چلتا ہے۔جیسے ایک شخص شہر کی طرف ایک مخصوص راستے سے گیا، وہ شہر میں اس راستے کی وجہ سے پہنچا، نہ کہ اس وسیلے کی وجہ سے جس سے اس نے سفر کیا مثلاً پیدل یا سواری پر [۲]۔

علّت کے متعلق اصولیین کا کہنا ہے کہ جہاں تک علّت کے معنوں کا تعلق ہے تو شریعت میں

۱۔ المستصفی من علم الاصول ۱/۵۹-۶۰

۲۔ اصول البزدوی ۱/۱۶۹-۱۷۱

اس سے مراد وہ چیز ہے جس سے کوئی حکم ابتدأ واجب ہو جاتا ہے۔ مثلاً عقدِ بیع ملکیت کی علت ہے۔ نکاح مباشرت کی علت ہے اور قتل قصاص کے لازم ہونے کی علت ہے اور اسی طرح دوسرے مسائل [۱]۔

فقہاء نے علت اور سبب کو ایک دوسرے کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ تاہم انہوں نے کچھ ایسے امور کی نشاندہی بھی کی ہے جن کی وجہ سے دونوں کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے۔ علت اور سبب کے درمیان فرق سے متعلق اہم آراء حسب ذیل ہیں:

۱۔ ایک رائے یہ ہے کہ سبب اور علت ایک ہی طرح کی اصطلاحات ہیں۔ ان دونوں سے کوئی حکم لازم اور نافذ ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات حکم واضح ہوتا ہے اور فوراً سمجھ میں آ جاتا ہے، ایسی صورت میں اسے علت کہا جاتا ہے۔ بعض اوقات حکم سبب میں پوشیدہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں سبب کے بغیر حکم نافذ نہیں کیا جا سکتا [۲]۔

۲۔ بعض علماء کے نزدیک علت اور حکم کے درمیان کوئی وسیلہ نہیں ہوتا۔ حکم کا انحصار براہِ راست علت پر ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ''تمہیں طلاق ہے'' تو نکاح ختم ہو جائے گا۔ اس مثال میں حکم ''نکاح کا ختم ہونا'' براہِ راست طلاق کے لفظ کی ادائیگی پر منحصر ہے جو علت ہے، جبکہ سبب حکم پر براہِ راست انحصار نہیں کرتا۔ سبب اور اس کے حکم کے درمیان ایک وسیلہ ہوتا ہے۔ کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے ''اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق''۔ پس اگر وہ عورت اس گھر میں داخل ہو جائے جس کے ساتھ طلاق کو معلق کیا گیا ہے تو طلاق ہو جائے گی۔ اس مثال میں گھر میں داخل ہونا طلاق کا سبب کہلائے گا، علت نہیں کیونکہ طلاق کا انحصار درمیانی واسطے یعنی گھر میں داخلے پر ہے، جب کہ علت اور حکم میں کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا۔ اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ ''تمہیں طلاق'' تو طلاق فوراً واقع ہو جائے گی۔ دوسری مثال میں طلاق

۱۔ اصول البزدوی ۱/۱۶۹-۱۷۱

۲۔ کشف الاسرار ۴/۱۷۱

اس وقت واقع ہوگی جب حکم نافذ ہونے کا سبب یعنی ''عورت کا گھر میں داخل ہونا'' وجود میں آ جائے گا۔ جب تک ایسا نہ ہوگا، طلاق نہیں ہوگی کیونکہ یہ سبب، حکم کے درمیان وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے (۱)۔

۳۔ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر حکم کی مناسبت کی وجہ واضح ہو تو اسے علت کہا جاتا ہے۔ جیسے سفر، روزہ میں رخصت کی وجہ ہے یعنی مسافر روزہ مؤخر کر سکتا ہے، نشہ حرمتِ شراب کی وجہ ہے اور بچہ ہونا ولدیت لازم ہونے کی وجہ ہے۔ لیکن اگر کسی حکم کی مناسبت واضح نہ ہو تو اس کو سبب کہتے ہیں، جیسے ماہِ رمضان کا آنا، روزے فرض ہونے کا سبب ہے اور غروبِ آفتاب نمازِ مغرب کے لزوم کا سبب ہے۔ ان دونوں مثالوں میں حکم کی مناسبت واضح نہیں ہے۔

۴۔ کچھ فقہاء کے نزدیک علت اور سبب میں عموم اور خصوص کا تعلق ہے۔ ہر علت سبب بھی ہے لیکن ہر سبب علت نہیں ہے۔ مثلاً عقدِ بیع رضامندی کی دلیل ہے۔ اس سے ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، اس لیے اسے علت بھی کہتے ہیں اور سبب بھی۔ لیکن غروبِ آفتاب نمازِ مغرب کا سبب ہے، علت نہیں (۲)۔

علت کسی حکم کی مؤثر اور براہِ راست وجہ ہے، سبب کسی حکم کی دوسری اور بالواسطہ وجہ ہے۔ تاہم علت اور سبب دونوں حکم کی علامتیں ہیں، اس لیے ان کے درمیان فرق کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے (۳)۔

علامہ شاطبیؒ کے نزدیک علت اور سبب میں فرق

سبب کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) کہتے ہیں کہ یہ ایسا وصف ہے جو کسی حکم کے وضع کیے جانے کی وجہ بیان کرتا ہے۔ ہر حکم کی کوئی نہ کوئی وجہ یا حکمت ضرور ہوتی ہے۔ وہ اس کی مثالیں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مال کی مخصوص مقدار کا حصول فرضیتِ زکوٰۃ کا سبب ہے،

۱۔ تخریج الفروع علی الاصول ص ۳۵۱-۳۵۲

۲۔ محاضرات فی اصول الفقه ص ۳۸

۳۔ التوضیح ۲/۱۴۵

چوری کا ارتکاب ہاتھ کاٹنے کا سبب ہے اور عقود جائیداد سے استفادہ اور اسے منتقل کرنے کا سبب ہیں۔ علامہ شاطبیؒ کے نزدیک سبب حکم کا ظاہری اور با قاعدہ وصف ہے۔ یہ دونوں خصوصیات علت میں نہیں ہوتیں۔ کسی حکم کی علت اس کی وجوہ اور اس میں مفادِ عامہ کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً سفر کی مشکلات نماز قصر کرنے اور روزہ چھوڑنے کی علت ہے۔ سفر نماز کو قصر کرنے کا سبب ہے اور سفر میں جو مشکل درپیش ہوتی ہے وہ علت ہے۔

علامہ شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فرمانِ نبوی علیہ السلام ہے کہ قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔ اس حدیث میں غصہ، فیصلہ نہ کرنے کا سبب ہے۔ غصہ کی وجہ سے ہونے والی ذہنی کیفیت وہ علت ہے جس کی بنیاد پر قاضی کو فیصلہ کرنے سے روکا گیا ہے۔ بعض اوقات سبب کی اصطلاح علت اور سبب دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہے اور اس ضمن میں ان اصطلاحات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے [1]۔

سبب کی اقسام

فقہاء نے اسباب کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلی قسم

سبب جو نہ تو مکلف کا فعل ہو اور نہ اس کے اختیار میں ہو، یعنی مکلف اسے وجود میں نہیں لا سکتا۔ جب سبب موجود ہوتا ہے تو اس کا حکم بھی موجود ہوتا ہے اور جب سبب موجود نہیں ہوتا تو حکم بھی معدوم ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ یعنی شارع نے حکم کے لیے اس کے سبب کے ضروری ہونے کی شرط لگائی ہوئی ہے۔ سبب حکمِ الٰہی کے وجود کی علامت ہے۔ نمازِ ظہر کے لزوم کا سبب زوالِ شمس، روزے لازم ہونے کا سبب ماہِ رمضان کی آمد اور ولایت کا سبب عدم بلوغت ہے۔ ان تمام مثالوں میں اسباب ایسے امور ہیں جو نہ تو مکلف کے افعال ہیں اور نہ مکلف کے اختیار میں ہیں [2]۔

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۱/۲۶۵

۲۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۴

دوسری قسم

سبب جو مکلّف کا فعل بھی ہو اور اس کا اختیار بھی ہو۔ مثلاً سفر روزہ مؤخر کرنے کا سبب ہے۔ قتلِ عمد قصاص کے نفاذ کا سبب ہے۔ مختلف عقود اپنے اثرات کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً عقدِ بیع ملکیت منتقل ہونے کا سبب ہے۔ ان مثالوں میں جو اسباب بیان ہوئے ہیں وہ مکلّفین کے افعال بھی ہیں اور ان کی ادائیگی مکلّفین کے اختیار میں بھی ہے۔ سفر پر روانہ ہونا مکلّف کا فعل بھی ہے اور اس کے اختیار میں بھی ہے۔ قتلِ عمد ارادی فعل ہے، چاہے تو اس کا ارتکاب کرے، چاہے نہ کرے[1]۔

وہ سبب جو مکلّف کا فعل ہے اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی یہ کہ یہ مکلّف کا ایسا فعل ہوتا ہے جو خطابِ تکلیف (مکلّف سے کام کرنے کے مطالبہ) میں شامل ہوتا ہے۔ کبھی اس میں فعل کا مطالبہ ہوتا ہے اور کبھی ترکِ فعل کا اور بعض اوقات بندے کو اختیار دے دیا جاتا ہے کہ وہ یہ فعل کرے یا نہ کرے۔ اس لیے مکلّف کے اس فعل کو حکمِ تکلیفی میں شمار کیا جاتا ہے۔

دوسری صورت میں مکلّف کا فعل مختلف قانونی اثرات کی وجہ بنتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ حکمِ وضعی ہوتا ہے۔ جو شخص شادی کے اخراجات برداشت کرسکتا ہو اور شادی نہ کرنے کی صورت میں اس کا زنا میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو تو ایسے شخص پر شادی کرنا واجب ہے۔ یہاں وجوب یعنی شادی کرنا حکمِ تکلیفی ہے اور یہ حکمِ وضعی بھی ہے کیونکہ شادی کرنا کئی دوسرے امور کا سبب بھی بن رہا ہے جن میں مہر کی ادائیگی، عورت کے اخراجات کی ادائیگی اور شوہر اور بیوی کے درمیان وراثت کا جاری ہونا وغیرہ۔ قانونی اثرات کی بناء پر شادی کو حکمِ وضعی میں بھی شامل کیا جاتا ہے[2]۔

اس کی ایک اور مثال قتلِ عمد ہے جو منع ہے، اس لیے یہ حکمِ تکلیفی ہے۔ لیکن قتلِ عمد کا ارتکاب قصاص کا سبب ہے، اس لیے یہ حکمِ وضعی ہے۔ اسی طرح عقدِ بیع مباح ہے، اس لیے یہ حکمِ تکلیفی ہے۔ لیکن بیع ملکیت کی منتقلی کا سبب ہے، اس لیے اسے حکمِ وضعی بھی کہا جاتا ہے۔

سبب کو اس کے اثرات کے حوالے سے مزید دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۱/۱۸۷-۱۸۸

۲۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۵

۱۔　　پہلی قسم وہ جو حکمِ تکلیفی کا سبب ہو، جیسے سفر میں روزہ مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔ یہاں سفر روزہ مؤخر کرنے کے حکم کا سبب ہے۔ اسی طرح نصابِ زکوٰۃ ہے جو وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے۔

۲۔　　اثرات کے حوالے سے سبب کی دوسری صورت وہ ہے جس میں سبب مکلف کے کسی فعل کا نتیجہ ہو، جیسے عقدِ بیع مکلّف کا فعل ہے اور اس کا نتیجہ انتقالِ ملکیت ہے۔ اسی طرح طلاق ہے جو مکلّف کا فعل ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ نکاح کا ختم ہو جانا ہے[1]۔

سبب اور مسبب کے درمیان تعلق

کسی سبب کے اثر یا نتیجہ کو مسبب کہا جاتا ہے۔ جب سبب موجود ہو تو اس کے نتیجے میں مسبب وجود میں آ جاتا ہے بشرطیکہ سبب کی تمام شرائط پوری ہوں اور کوئی ممانعت موجود نہ ہو۔ مثلاً رشتہ داری وراثت کا سبب ہے، اس سبب کی شرط رشتہ دار کا انتقال اور وارث زندہ ہونا ہے۔ لیکن اگر وارث مورث کو عمداً قتل کر دے یا مرتد ہو جائے تو سبب رشتہ داری اور مسبب (وراثت میں حصہ) کے درمیان ایک ممانعت وجود میں آ جاتی ہے اور وارث کو حصہ نہیں ملتا۔ اگر سبب یعنی رشتہ داری موجود ہو اور شرائط یعنی مورث کی وفات اور وارث کی زندگی، پائی جاتی ہیں اور کوئی مانع بھی موجود نہ ہو تو جائیداد میں حصہ (مسبب) وجود میں آ جاتا ہے۔

یہ بات اہم ہے کہ سبب کے قانونی اثرات حکمِ شارع کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں۔ ان اثرات کے وجود میں آنے میں مکلّف کے چاہنے یا نہ چاہنے کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ شارع نے سبب کو اس لیے وضع کیا ہے کہ اس کے تقاضے پورے ہوں، قطع نظر اس کے کہ مکلّف کیا چاہتا ہے۔

مثلاً بیٹا اپنے باپ کی جائیداد کا وارث بنتا ہے کیونکہ بیٹا ہونا وراثت کا سبب ہے۔ اس ضمن میں باپ یا بیٹے کی پسند ناپسند کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی مرد کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ وہ مہر، نفقات اور وراثت میں حصہ نہیں لے گی تو یہ شرط باطل سمجھی جاتی ہے اور عورت کو مہر اور نفقات ملتے ہیں اور وہ وراثت کی بھی حق دار ہوتی ہے۔ یہ تمام حقوق سبب (نکاح) کے قانونی

۱۔　　الموافقات فی اصول الشریعة ۱/۱۸۸-۱۸۹

اثرات ہیں جنہیں مسبب کہا جاتا ہے۔ مکلّف مسبب کو ختم نہیں کرسکتا[1]۔

سبب کا حکم

اگر مکلّف کے فعل کی بناء پر یا اس کے بغیر سبب پایا جائے اور اس کی تمام شرائط بھی پائی جائیں اور کوئی مانع بھی نہ ہو تو مسبب پر حتمی حکم نافذ ہو جائے گا، چاہے سبب حکمِ تکلیفی ہو یا حکمِ وضعی، کیونکہ مسبب اپنے سبب سے مختلف نہیں ہوسکتا۔ اس میں سبب پیدا کرنے والے کے ارادہ ہونے یا نہ ہونے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اگر مکلّف نے سبب کے نتائج کی نیت نہ بھی کی ہو تب بھی سبب کی وجہ سے پیدا ہونے والا اثر ضرور لازم ہو جاتا ہے۔ مثلاً عقدِ بیع سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، چاہے متعاقدین نے اس کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی تو اس شوہر کا حقِ رجوع ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ یہ کہے کہ اس میں میرے لیے رجوع نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے نکاح کیا تو اس نکاح کے اثر کی وجہ سے وہ اپنی بیوی سے مباشرت کرنے کا حق دار ہو جاتا ہے، چاہے اس نے اس کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو[2]۔

شرط

شرط کا مفہوم: شرط کے لغوی معنی کسی چیز کو لازم کرنے کے ہیں۔ عربی زبان میں شرط کے لغوی معنی علامة لازمية کے ہیں۔ شرط واحد ہے اور اس کی جمع شروط ہے[3]۔ قرآن پاک میں یہ لفظ انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

فَقَدْ جَآءَ اَشْرَاطُهَا [محمد ۱۸:۴۷]

اور اس کی شرائط جب پوری ہوگئیں۔

قانونی زبان میں شرط سے مراد کسی قانونی دستاویز کی Provisions ہیں۔ اسی سے ایک لفظ شریطہ بھی نکلا ہے۔ اس کی جمع شرائط ہے جس کے معنی Conditions کے ہیں۔ وہ شرط جس کی

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 186/1

۲۔ اصول الفقه الاسلامی ۹۸/۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 186/1

۳۔ اصول الفقه الاسلامی ۹۹/۱

جمع اشراط ہے اس کے معنی علامت کے ہیں۔ اسی سے اصطلاح الإشراط الصحيحة وجود میں آئی ہے[1]۔

مختلف تعریفوں سے شرط کی وضاحت

علامہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) شرط کی تعریف یوں کرتے ہیں:

''شرعی احکام میں شرط سے مراد وہ شرط ہے جس سے کوئی حکم مشروط کیا جاتا ہے۔ اس شرط کے وجود سے وہ حکم موجود ہوتا ہے اور اس شرط کے عدم وجود سے وہ حکم غیر موجود ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ''اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق''۔ اس جملے میں عورت کا گھر میں داخل ہونا شرط ہے۔ طلاق کے لفظ کی ادائیگی سے طلاق نہیں ہوگی بلکہ طلاق صرف اس صورت میں ہوگی جب وہ عورت گھر میں داخل ہوگی۔ اس مثال میں طلاق کو عورت کے گھر میں داخل ہونے کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔ جب تک شرط کی تکمیل نہ ہو، طلاق نہ ہوگی''[2]۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) شرط کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''شرط سے مراد وہ چیز ہے جس کے بغیر مشروط کا وجود نہیں، لیکن اگر شرط پائی جائے تو مشروط لازم نہیں ہو جاتا۔ اسی وجہ سے یہ علت سے مختلف ہے۔ علت اپنے وجود سے یہ لازم کرتی ہے کہ معلول کا وجود ہو۔ شرط اپنے عدم وجود سے مشروط کے عدم وجود کو لازم کرتی ہے، شرط کے ہونے سے مشروط کا ہونا لازمی نہیں ہے''[3]۔

شرط کی ایک اور تعریف یہ ہے:

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 187/1

۲۔ اصول السرخسی ۱۹/۲

۳۔ المستصفیٰ من علم الاصول ۳۹/۲

''شرط سے مراد وہ چیز ہے جس پر مشروط کا وجود موقوف ہو، شرط مشروط کا جزو نہیں ہوتی بلکہ شرط ایک ایسا وصف ہے جو مشروط کی ماہیت سے باہر کا ہے۔ شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہیں ہوتا لیکن شرط کے وجود سے ضروری نہیں کہ مشروط بھی وجود میں آ جائے جیسا کہ گواہوں کی موجودگی صحتِ نکاح کی شرط ہے''(۱)۔

شرط کی مختلف تعریفوں کا خلاصہ

علمائے اصول کے نزدیک شرط وہ متفق ظاہری وصف ہے جس پر حکم کے وجود کا انحصار ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے عدم وجود سے حکم اور سبب کا عدم وجود لازم ہو جاتا ہے۔ شرط حکم کا حصہ نہیں ہوتی لیکن شرط پوری نہ ہو تو حکم بھی پورا نہیں ہوتا۔ حکم کا حصہ نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا ہونا حکم کے وجود یا عدم وجود کی دلیل نہیں ہے(۲)۔

مختلف مثالوں سے شرط کی وضاحت

نکاح کے لیے دو گواہ کا ہونا شرط ہے۔ گواہ کا ہونا نکاح کا بنیادی حصہ نہیں ہے۔ ان کی عدم موجودگی سے نکاح کی صحت پر اثر تو ہوتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ ان کی موجودگی سے نکاح درست ہو۔ اسی طرح وضو نماز کے لیے شرط ہے۔ یہ ایسا وصف ہے جس پر نماز کا انحصار ہے لیکن یہ نماز کا حصہ نہیں ہے۔ وضو کے عدم وجود سے نماز درست نہیں ہوتی لیکن اگر وضو ہو تو ضروری نہیں کہ نماز بھی ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ طہارت کے باوجود کوئی شخص نماز ادا ہی نہ کرے، یا نماز ادا تو کرے لیکن اس کا کوئی رکن چھوڑ دے یا کوئی ایسا مانع ہو جس سے نماز نہ ہو سکتی ہو۔

اسی طرح فرضیتِ زکوٰۃ کے لیے ایک سال کی مدت کا گزرنا، صحتِ بیع کے لیے مبیع کو خریدار کے حوالے کرنا، زانی کے رجم کے لیے احصان کا ہونا اور یتیم کا مال اس کے حوالے کرنے کے لیے بلوغت کا ہونا لازمی ہے۔ ان مثالوں میں شرط ایک ظاہری وصف ہے اور اسی پر مشروط موقوف ہے،

۱۔ الحکم الشرعی عند الاصولیین ص ۷۵

۲۔ اصول الفقہ الاسلامی ۱/۹۹

جیسے زکوٰۃ کا وجوب سال کے گزرنے پر موقوف ہے۔ ایک سال کے مکمل ہوئے بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہیں ہوسکتی لیکن ضروری نہیں سال پورا ہونے پر زکوٰۃ بھی ضرور ادا کی جائے۔ مثلاً ہوسکتا ہے کہ مال پر سال تو پورا ہوجائے لیکن اس میں سے قرضہ دینا باقی ہو یا مال نصابِ زکوٰۃ سے کم ہو(۱)۔

رکن اور شرط میں فرق

رکن اور شرط کے مفہوم میں اس حد تک تو اتفاق ہے کہ ان کے عدم وجود سے دوسری چیز کا وجود نہیں ہوتا ہے اور ان دونوں کے ہونے سے ضروری نہیں کہ مشروط یا دوسری چیز کا ہونا لازم ہو۔ البتہ شرط اور رکن میں اس لحاظ سے فرق ہے کہ شرط شے کا ایک خارجی وصف ہوتا ہے اور رکن اس شے کا حصہ اور جزء ہوتا ہے۔ تلاوتِ قرآن مجید نماز کا رکن ہے۔ اگر نمازی تلاوت نہ کرے تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تلاوت تو کرے لیکن پھر بھی اس کی نماز نہ ہو کیونکہ کوئی مانع پایا جاتا ہو یا کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو۔ تلاوت نماز کا لازمی جزء ہے۔ شرط اور رکن میں بنیادی فرق یہ ہے کہ شرط مشروط کا لازمی جزء نہیں ہوتی۔ جیسے طہارت نماز کی شرط ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن یہ نماز کا لازمی حصہ نہیں ہے۔ یہ ایک خارجی وصف ہے، داخلی نہیں۔ اس کے برعکس تلاوت نماز کا داخلی وصف ہے(۲)۔

اسی بنیاد پر احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی عقد کے رکن میں کمی ہو تو یہ نفسِ عقد میں کمی شمار کی جاتی ہے۔ لیکن اگر عقد کی شروط میں کوئی کمی ہو تو یہ وصفِ عقد میں کمی ہوتی ہے اور رکن کی کمی کی وجہ سے عقد سرے سے درست نہیں ہوتا۔ لیکن اگر شرط کی کمی ہو تو اس سے عقد کا باطل ہونا لازم نہیں آتا، صرف شرط کو پورا کردینا کافی ہوتا ہے۔

سبب اور شرط میں فرق

شرط اور سبب میں اس لحاظ سے مماثلت ہے کہ دونوں کسی چیز کا حصہ یا جزو نہیں ہوتے بلکہ یہ دونوں خارجی عناصر ہیں۔ البتہ وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔ سبب کے

۱- اصول الفقه الاسلامی ۱/۹۹

۲- Principles of Islamic Jurisprudence 188/1

ہونے یا نہ ہونے کا انحصار مسبب پر ہے۔ اگر مسبب ہو تو سبب بھی ہوتا ہے اور اگر مسبب نہ ہو تو سبب بھی نہیں ہوتا۔ لیکن شرط میں ایسا نہیں ہے۔ مشروط اپنے وجود کے لیے شرط کا محتاج ہے۔ اگر شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہیں ہوتا، شرط کا اپنے وجود کے لیے مشروط پر انحصار نہیں ہوتا ہے۔

شرط کی اقسام

شرط کی مندرجہ ذیل اقسام ہیں:

۱۔ عقلی ۲۔ شرعی ۳۔ لغوی

ان کی مزید وضاحت حسب ذیل ہے:

۱۔ شرطِ عقلی

یہ وہ شرط ہے جس کا عقل تقاضا کرے، جیسے علم حاصل کرنے کی شرط زندگی ہے۔ رائے کی شرط علم ہے۔ بدن کا ہونا زندگی کی شرط ہے کیونکہ بدن کے ضائع ہو جانے سے زندگی بھی ضائع ہو جاتی ہے۔

۲۔ شرطِ شرعی

شرعی شرط سے مراد وہ شرط ہے جس کی بنیاد قانونی نص پر ہو، جیسے وضو نماز کی اور احصان (شادی شدہ ہونا) زانی کو سنگسار کرنے کی شرط ہے۔

۳۔ شرطِ لغوی

یہ وہ شرط ہے جس کی وجہ لغت ہو، جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق" یا کوئی کہے "اگر تم میرے پاس آئے تو میں تمہاری عزت کروں گا"۔ علمائے لغت کا کہنا ہے کہ اس صورت میں جملہ واضح ہونا چاہیے[1]۔

بعض متاخرین فقہاء نے شرط کی چار قسمیں بیان کی ہیں، جن میں عقلی، شرعی اور لغوی کے علاوہ عادی کا اضافہ ہے۔

۱۔ المستصفیٰ من علم الاصول ۳۹/۲

۴۔ شرطِ عادی

عادی سے مراد وہ شرط ہے جس کو عادت اور مشاہدے کی بنیاد پر درست مانا جاتا ہے، جیسے چھت کے وجود کے لیے ستون یا دیوار کی شرط اور جلے ہوئے کے لیے آگ کی شرط وغیرہ (۱)۔

شرط کی دوسری تقسیم

فقہاء نے شرط کی ایک تقسیم سبب اور حکم کی تکمیل کے لحاظ سے کی ہے جس کی مزید دو قسمیں ہیں:

۱۔ شرط جو سبب کی تکمیل کرے۔

۲۔ شرط جو حکم کی تقسیم کرے۔

ان دونوں قسموں کی مزید وضاحت حسب ذیل ہے:

سبب کی تکمیل کرنے والی شرط

یہ ایسی شرط ہوتی ہے جس کی تکمیل سے سبب مکمل ہو جاتا ہے، جیسے سال کا گزرنا وہ شرط ہے جس سے ادائیگی زکوٰۃ کے سبب کی تکمیل ہوتی ہے۔ چوری پر قطع ید کی سزا کے لیے مال کا محفوظ جگہ (حرز) پر ہونے کی شرط ہے۔ اس مثال میں چوری ہاتھ کاٹنے کا سبب ہے۔ ہاتھ کاٹنا مسبب یعنی سبب کا حکم ہے اور سبب (مالِ مسروقہ) کی تکمیل کی شرط مال کا محفوظ جگہ میں ہونا ہے۔ قتل قصاص کا سبب ہے لیکن اس سبب کی شرط عمداً یا خطا ہے۔ اس شرط کی تکمیل سے سبب مکمل ہوتا ہے اور اسی کے مطابق سزا ہے (۲)۔

حکم کی تکمیل کرنے والی شرط

اس سے مراد وہ شرط ہے جس سے کسی حکم کی تکمیل ہوتی ہے اور اس حکم کی تکمیل میں پوشیدہ حکمت کی بھی تکمیل ہوتی ہے، جیسے عقدِ بیع میں عقد وہ سبب ہے جس سے ملکیت خریدار کو منتقل ہو جاتی ہے۔

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۱/۲۶۶

۲۔ Principles of Islamic Jurisprudence 190/1

انتقالِ ملکیت کے حکم کی تکمیل کرنے والی شرط مال کو حوالے کرنے کی استطاعت ہے [۱]۔ اگر فروخت کنندہ مال کو خریدار کے حوالے کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو وہ اس سے استفادہ نہیں کر سکتا اور عقدِ بیع بے معنی ہو جاتا ہے۔ اسی بنیاد پر کسی چیز کو خریدار کے حوالے کرنے کی شرط حکم کی تکمیل کرنے کی شرط ہے۔ ایک اور مثال وراثت کی تقسیم ہے۔ وراثت کی تقسیم حکم ہے اور اس تقسیم کا سبب مورث کی وفات ہے لیکن وراثت کی تقسیم کے لیے لازمی شرط یہ بھی ہے کہ وارث زندہ ہو۔ اگر وارث زندہ نہ ہو یا مورث کی وفات نہ ہوئی ہو تو تقسیمِ وراثت کے حکم کی تکمیل نہیں ہو سکتی [۲]۔

شرط کی تیسری تقسیم

شرط کی تیسری تقسیم اس کی نوعیت کے اعتبار سے ہے۔ اس لحاظ سے شرط کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ شرط شرعی　　　۲۔ شرط جعلی

ان دونوں اقسام کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ شرط شرعی

اس سے مراد وہ شرط ہے جسے شریعت نے وضع کیا ہو اور شارع نے اسے لازمی قرار دیا ہو جیسے دو گواہ کی موجودگی صحتِ نکاح کے لیے ضروری ہے، وضو نماز کے لیے ضروری ہے اور عقدِ بیع میں فروخت ہونے والی چیزوں کا علم ہونا فریقین کے لیے ضروری ہے۔ شارع نے عبادات، معاہدات، حدود و قصاص اور کفارات کے لیے جو بھی شرائط رکھی ہیں، ان سب کی تکمیل شرعی حکم کی تعمیل کے لیے ضروری ہے [۳]۔

۲۔ شرط جعلی

شرط جعلی (Created Condition) ایسی شرط ہے جسے مکلف نے وضع کیا ہو۔ مثلاً ادھار مال کے لیے ضمانت کا انتظام کرنے کی شرط یا بیوی کو مخصوص رہائش فراہم کرنے یا بیوی کو کوئی

۱۔ الحکم الشرعی عند الاصولیین ص ۷۹

۲۔ Principles of Islamic Jurisprudence 190/1

۳۔ Principles of Islamic Jurisprudence 191/1

خاص کام کرنے کی آزادی کی شرط عقدِ نکاح میں رکھنا[1]۔

مکلفین کو ہر طرح کی شرائط وضع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ شریعت نے اس ضمن میں مختلف قواعد کی وضاحت کی ہے اور مختلف شرائط بھی عائد کی ہیں۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس قسم کی شرط کے جائز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں درج ذیل اوصاف موجود ہوں:

۱۔ یہ شرط مقتضائے عہد کے مطابق ہو، جیسے عقدِ بیع میں مال اٹھانے سے پہلے رقم کی ادائیگی کی شرط۔

۲۔ شریعت نے اس کی اجازت دی ہو، جیسے خریدار کو سامانِ فروخت دیکھنے کے بعد اسے لینے یا نہ لینے کا اختیار۔

۳۔ شرط مقامی رسم و رواج سے مطابقت رکھتی ہو، جیسے کار، گھڑی یا کوئی اور چیز خریدنے والے کو بائع کی طرف سے اس چیز کی مرمت کی گارنٹی دینا وغیرہ[2]۔

شرط جعلی کی اقسام

فقہاء نے شرط جعلی کی مزید اقسام کی ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ شرط معلّق

اس سے مراد ہر وہ شرط ہے جس سے انسان کسی معاملہ کو معلّق کر دے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شرط پوری نہ ہو تو معاہدہ کا اثر ختم ہو جاتا ہے[3]۔ کوئی شخص یہ کہے ''اگر میں امتحان میں کامیاب ہو گیا تو فقراء پر اتنا صدقہ کروں گا''۔ پس وہ امتحان میں ناکام ہوا تو اس پر صدقہ کرنا لازم نہیں ہے۔

۲۔ شرط مقید

اس سے مراد وہ شرط ہے جو عقود اور تصرفات سے متعلق ہو اور لوگ ایک دوسرے پر لگاتے

۱۔ الحکم الشرعی عندالاصولیین ص ۷۷

۲۔ حوالہ بالا ص ۷۷-۷۸

۳۔ اصول الفقہ الاسلامی ۱/۱۰۲

ہوں۔ ایسی شرط کا حکم یہ ہے کہ یہ اصل عقد کا نفاذ موقوف کر دیتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو گھر فروخت کرے لیکن یہ شرط عائد کر دے کہ وہ خود اس گھر میں ایک سال رہے گا یا کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر شادی کرے کہ عورت کے باپ کے گھر رہے گا۔ اگر شارع نے شرط جعلی کا اعتبار کر لیا تو وہ شرطِ شرعی کی طرح ہو جاتی ہے اور اگر شارع نے اس کا اعتبار نہ کیا تو پھر وہ شرط قابلِ قبول نہیں ہوتی۔

۳۔ شرطِ اضافت

شرطِ اضافت سے مراد کسی عقد کو مستقبل سے نافذ کرنا ہے، جیسے کرایہ کا آغاز کسی مخصوص دن سے کرنا۔ اس قسم کی شرط کا حکم فوراً نافذ ہو جاتا ہے اور یہ مستقبل کے حکم کا سبب بن جاتا ہے[۱]۔

شرط کی شرعی حیثیت

شرط کی تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ مشروط کا حصول تکمیلِ شرط سے وابستہ ہے۔ اس کی عدم تکمیل کا مطلب مشروط کا عدم حصول ہے۔ کچھ فقہاء کی یہ رائے ہے کہ جب کسی حکم کا سبب بھی ہو اور شرط بھی ہو تو وہ حکم اس وقت نافذ ہوتا ہے جب سبب شرط کی تکمیل سے پہلے موجود ہو۔ انہوں نے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ مال کا نصاب کے مطابق ہونا ادائیگی زکوٰۃ کا سبب ہے اور اس مال پر ایک سال کا عرصہ گزرنا شرط ہے۔ لیکن اگر ایک سال کا عرصہ نہ بھی مکمل ہو تو زکوٰۃ ادا کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح قسم اٹھانا کفارہ لازم ہونے کا سبب ہے اور قسم توڑنا شرط ہے، لیکن یہ بھی جائز ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے ہی اس کا کفارہ ادا کر دیا جائے۔

ان مثالوں میں حکم اس وقت مؤثر ہوتا ہے جب شرط کی تکمیل ہو جائے جیسے زکوٰۃ میں عرصہ سال کی شرط ابتدائی وجوب کے لیے نہیں ہے۔ زکوٰۃ تو اسی وقت واجب ہو جاتی ہے جب مال نصاب زکوٰۃ کے برابر یا اس سے زیادہ ہو جائے لیکن سال کا عرصہ پورا ہونے کے بعد اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی لازمی ہو جاتی ہے اور مکلف کے لیے ادائیگی زکوٰۃ کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہوتا۔ چونکہ سارا سال نصاب زکوٰۃ کی ملکیت کا سبب موجود ہوتا ہے، اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی بھی واجب ہوتی ہے لیکن اس واجب کی تکمیل کا وقت سال کا عرصہ گزرنے کے بعد کا ہے۔

۱۔ اصول الفقہ الاسلامی ۱۰۲/۱

مالکی فقہاء سال گزرنے سے پہلے زکوۃ ادا کرنے کی اجازت دیتے ہیں حالانکہ وہ بھی مال پر سال کے گزرنے کی شرط لگاتے ہیں۔ یہی معاملہ کفارے کا ہے۔ اگر کوئی قسم کھاتا ہے تو قسم توڑنے سے پہلے اسے یہ اختیار ہے کہ وہ اس کا کفارہ ادا کرے یا نہ کرے لیکن جب وہ قسم توڑ دے تو پھر کفارے کی ادائیگی لازمی ہو جاتی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ تکمیلِ شرط کے بعد حکم کی تعمیل لازمی ہو جاتی ہے۔ حکم وجودِ سبب کی وجہ سے واجب ہو چکا ہوتا ہے لیکن اس کی تعمیل کروانے والی طاقت اس کی شرط ہوتی ہے[1]۔

مشہور مالکی فقیہ علامہ قرافیؒ (م۶۸۴ھ) نے شرطِ لغوی اور شرطِ عقلی و شرعی کے درمیان فرق کیا ہے۔ ان کے خیال میں شرطِ لغوی سبب کی طرح ہے۔ اس کی تکمیل سے حکم وجود میں آتا ہے اور اگر شرطِ لغوی کی تکمیل نہ ہو تو حکم بھی نہیں نافذ ہوتا۔ ایک شخص دوسرے سے کہے ''اگر تم گھر میں داخل ہوئے تو تمہیں سزا دی جائے گی'' اور وہ شخص گھر میں داخل ہو جائے تو اسے سزا دی جائے گی۔ لیکن وہ گھر میں داخل نہ ہو تو اسے سزا نہیں دی جائے گی۔ اس سے جو چیز واضح ہوتی ہے وہ سبب کا وصف ہے۔ یوں ثابت ہوا کہ شرطِ لغوی سبب سے مشابہت رکھتی ہے، لیکن شرطِ عقلی اور شرطِ شرعی ایسی شرائط نہیں ہیں۔ یہ دونوں منفی طور پر اثر انداز ہوتی ہیں، ان کے نہ ہونے سے حکم نہیں ہوتا لیکن اگر ہوں تو ضروری نہیں کہ حکم بھی ہو، جب کہ شرطِ لغوی منفی اور مثبت دونوں طریقوں سے اثر انداز ہوتی ہے[2]۔

مانع

مانع کا مفہوم: مانع کے لغوی معنی رکاوٹ کے ہیں۔ مانع سے مراد وہ چیز ہے جس کا وجود عدمِ حکم اور بطلانِ سبب پر دلالت کرتا ہے۔ علامہ ابن سبکیؒ نے مانع کی تعریف یوں کی ہے:

''مانع وہ وجودی، عادی اور واضح خوبی ہے جس سے حکم کا عدم نفاذ لازم ہو

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۲۶۸/۱-۲۷۱

Principles of Islamic Jurisprudence 193/1.

۲۔ شرح تنقیح الفصول ص ۴۰

جاتا ہے۔ جیسے مقتول کے قاتل والد سے قصاص نہیں لیا جائے گا (کیونکہ والد ہونا مانعِ قصاص ہے)''(۱)۔

والد اپنے بیٹے کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو اس کو والد ہونے کی بناء پر قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ والد ہونا مانعِ قصاص ہے۔ اس مانع سے قصاص کے حکم کا عدم نفاذ لازم ہو جاتا ہے۔

علامہ ابن اللحامؒ (م ۸۰۳ھ) کہتے ہیں: شرط کے برعکس مانع ہے جس کے ہونے سے عدمِ حکم لازم ہو جاتا ہے جیسے باپ کو بیٹے کے بدلے میں قتل نہیں کیا جاتا (۲)۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان مانع کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں: مانع وہ وصف ہے جس کا وجود تقاضا کرتا ہے کہ سبب یا حکم کی حکمت سے منافی معانی مراد لیے جائیں (۳)۔

مانع کی تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ یہ کسی حکم اور اس کے سبب کے درمیان حائل ہو کر حکم کا نفاذ کالعدم کر دیتا ہے۔ وارث اور مورث میں مذہب کا فرق دونوں کے درمیان وراثت جاری ہونے میں مانع ہے۔ مرنے والا مسلمان ہو اور اس کے ورثاء غیر مسلم ہوں تو وہ اس کی جائیداد میں وارث نہیں بن سکتے۔ وراثت میں حصہ حکم ہے اور قرابت داری اس کا سبب ہے لیکن اختلافِ مذہب مانع ہے جو ان دونوں کے درمیان حکم کا نفاذ روک دیتا ہے (۴)۔ حکم کی طرح سبب کے لیے بھی مانع ہو سکتا ہے جیسے قرض نصابِ زکوٰۃ کا مانع ہے، جو زکوٰۃ کی ادائیگی کا سبب ہے۔ مانع کے وجود سے فعل کا عدم وجود لازم ہو جاتا ہے لیکن مانع نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فعل موجود ہے (۵)۔

سبب، شرط اور مانع میں فرق

سبب، شرط اور مانع کے درمیان واضح فرق ہے۔ سبب کے وجود کا مطلب دوسری شرائط کی تکمیل کے ساتھ حکم کا نفاذ ہے، لیکن مانع حکم کی عدم تکمیل کا باعث ہوتا ہے۔ اگرچہ سبب اور شرائط

۱۔ جمع الجوامع ۱/۷۴-۷۵

۲۔ المختصر فی اصول الفقہ

۳۔ الحکم الشرعی عند الاصولیین ص ۸۲

۴۔ Principles of Islamic Jurisprudence 194/1

۵۔ اصول الفقہ الاسلامی ص ۱۰۳

موجود ہوتی ہیں لیکن مانع کی وجہ سے حکم غیر مؤثر ہو جاتا ہے۔

حکم کے نفاذ کے لیے سبب کا تکملہ شرط ہے۔ شرط کی عدم موجودگی حکم کے نفاذ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ مانع کا وجود سبب اور شرط کی موجودگی کے باوجود حکم کے نفاذ کے لیے رکاوٹ ہوتا ہے۔ شرط اور مانع دونوں حکم کے غیر مؤثر ہونے کی وجہ ہیں، فرق صرف وجود اور عدم وجود کا ہے۔ شرط کا عدم وجود نفاذِ حکم میں رکاوٹ ہے اور مانع کا وجود نفاذِ حکم میں رکاوٹ ہے[۱]۔

مانع کی اقسام

جمہور فقہاء کی رائے میں مانع کی دو اقسام ہیں[۲]:

۱۔ مانع الحکم　　۲۔ مانع السبب

مزید وضاحت حسب ذیل ہے:

مانع الحکم

اس سے مراد وہ مانع ہے جس کے ہونے سے حکم نافذ نہیں ہوتا۔ اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے: ''مانع الحکم وہ مانع ہے جس کی حکمت حکم کے نفاذ کو غیر مؤثر کر دیتی ہے جیسے قصاص کی صورت میں ابوت۔ والد، بیٹے کے وجود کا سبب ہے لہٰذا یہ تقاضا کرتا ہے کہ بیٹا اس کے ختم ہونے کا سبب نہ بنے''[۳]۔

مانع الحکم کی صورت میں حکم مؤثر ہونے کا سبب موجود ہوتا ہے لیکن اس مانع کی موجودگی کی وجہ سے سبب ہونے کے باوجود حکم نافذ نہیں ہوتا۔ جیسے شبہ کی موجودگی میں نفاذِ حد کے حکم پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح قتلِ عمد میراث میں حق لینے میں مانع ہے۔ اس کے باوجود مقررہ وقت شروع ہونے کی بنا پر نماز لازم ہونے کا سبب متحقق ہو چکا ہوتا ہے[۴]۔

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 196/1

۲۔ اصول الفقہ الاسلامی ۱۰۳/۱

۳۔ شرح مختار المنتہیٰ ۹۸/۱

۴۔ ارشاد الفحول ص ۲

مانع السبب

مانع السبب کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے: اس سے مراد وہ چیز ہے جس سے ایسی حکمت لازم ہو جاتی ہے جو حکمتِ سبب میں خلل ڈال دیتی ہے۔ جیسے قرض زکوٰۃ کا مانع السبب ہے۔ زکوٰۃ کی ادائیگی کا سبب مال ہے اور اس کی حکمت غنٰی ہے جس سے غرباء کی مدد ہوتی ہے۔ قرض مال میں ایسا اضافی مال نہیں چھوڑتا جس سے غریبوں کی مدد کی جاسکے۔ اس لیے قرض کو مانع السبب کہا جاتا ہے[1]۔

علامہ شاطبیؒ کے نزدیک مانع کی اقسام

علامہ شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) نے مانع کو حسب ذیل دو اقسام میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ وہ مانع جسے شارع کی طلب کے ساتھ جمع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس طرح حکم کی تطبیق ممکن نہیں ہوتی۔ مثلاً سو جانے یا حواس کھو دینے سے وضو کا ٹوٹ جانا۔ سوئے ہوئے یا مجنون سے کوئی شرعی مطالبہ نہیں ہے اس لیے کہ وہ ایسی حالت میں کوئی مطالبہ پورا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ طلب اسی وقت پوری کی جاسکتی ہے جب اسے سمجھا جائے۔ جو طلب سمجھنے سے قاصر ہو، اس سے کوئی مطالبہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ سویا ہوا شخص یا مجنون کسی حکم کو نہیں سمجھ سکتا۔ شرعی تکالیف یعنی ذمہ داریوں میں ''سمجھنا'' تکلیف کی شرط ہے۔ علامہ شاطبیؒ کے نزدیک تکلیف سے مراد التزام ہے اور وہ شخص جس کے حواس کھو چکے ہوں یا وہ سویا ہوا ہو، اس پر کسی قسم کی کوئی پابندی نہیں لگائی جاسکتی، وہ ہر ذمہ داری سے بری ہے۔

۲۔ وہ مانع جسے حکم کی طلب کے ساتھ جمع کیا جا سکے۔ اس مانع کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلا وہ مانع ہے جو حکم کو ختم کر دے، جیسے حیض و نفاس، روزہ اور نماز کے مانع ہیں۔ یہی اسباب مسجد میں داخل ہونے اور قرآن مجید کو چھونے میں بھی مانع ہیں۔ عقلی طور پر حیض و نفاس کو طلب کے ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے کیونکہ عقل حیض و نفاس والی خاتون سے حکمِ شرعی

۱۔ شرح مختار المنتهى ۱/۹۸

معطل نہیں کرتی اور ایسی عورت میں روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کی اہلیت ہے۔ لیکن شارع نے ان اسباب کو نماز اور روزہ جیسے دینی فرائض کے لیے مانع قرار دے دیا ہے، اس لیے ایسی حالت میں عورت کی طرف سے ان فرائض کی ادائیگی درست نہیں ہے (۱)۔

طلبِ حکم کے ساتھ جمع کیے جانے والے مانع کی دوسری قسم وہ مانع ہے جو اصل حکم ختم تو نہ کرے لیکن اس مانع کی وجہ سے وہ حکم لازمی بھی نہیں رہتا۔ جیسے نمازِ جمعہ، عید کی نمازیں اور جہاد وغیرہ عورتوں پر فرض نہیں ہیں لیکن وہ یہ ادا کر دیں تو درست ہے۔ انہیں اختیار ہے کہ چاہیں تو ادا کریں، چاہیں تو نہ کریں۔ اسی طرح سفر نماز کو قصر کر دیتا ہے۔ مسافر کو روزہ مؤخر کرنے کی رخصت ہے۔ سفر ادائیگی نماز اور روزہ رکھنے کے حکم کو ختم نہیں کرتا بلکہ حکم کی لازمی حیثیت کو ختم کر دیتا ہے۔ اگر مسافر روزہ رکھنا چاہے، یا نماز قصر نہ کرنا چاہے تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک مانع کی اقسام

احناف نے مانع کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا ہے جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

۱۔ جو سبب کا انعقاد ہی نہ ہونے دے

یہ وہ مانع ہے جو سبب کے انعقاد کو روکتا ہے جیسے مردار کی فروخت۔ اس صورت میں عقدِ بیع منعقد نہیں ہوتا کیونکہ محلِ عقد (مردار) ایسی چیز ہے جو عقدِ بیع کے سبب انعقاد کو مانع ہے اور ایسے عقد سے کوئی شرعی حکم مرتب نہیں ہوسکتا (۲)۔

محلِ عقد کسی بھی عقدِ بیع کے لیے ایک ضروری عنصر ہوتا ہے۔ وہ ایسا مال ہو جو شرعی احکامات کے مطابق ہو۔ مردار اور خون شرعی نقطۂ نظر سے مال نہیں ہیں کیونکہ یہ کسی کی ملکیت نہیں ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کی بیع درست نہیں ہے اور اگر کوئی ان کی فروخت کا معاہدہ کرے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے وہ چیز فروخت کی جو ہے ہی نہیں۔ شریعت کی رو سے کسی چیز کا عدم وجود عقدِ بیع کے مانع ہے۔ ایسی صورت میں عقدِ بیع کے انعقاد کا سبب، ایجاب یا قبول منعقد نہیں ہوسکتا اس لیے

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 195/1

۲۔ مباحث الحکم عندالاصولیین ص ۱۵۲

ایسے عقدِ بیع میں مبیع (سامانِ فروخت) خریدار کے حوالے نہیں کیا جائے گا[۱]۔

احناف کے نزدیک ایسی تمام خرید و فروخت جس میں شریعت کی منع کردہ شرائط پائی جائیں، درست نہیں ہیں کیونکہ ان میں موجود شرائط انعقادِ سبب کے مانع ہیں[۲]۔

۲۔ جو سبب کی تکمیل نہ ہونے دے

یہ وہ مانع ہے جو غیر مالک کے لیے سبب کی تکمیل روکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص ایسی چیز فروخت کرے جسے اس کا اختیار ہی نہیں تھا (اصطلاح میں اسے فضولی کہتے ہیں) کیونکہ ایسے شخص کا کیا ہوا عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہے لیکن فضولی کے حوالے سے سبب کی تکمیل ہو جاتی ہے[۳]۔

۳۔ جو ابتدائے حکم کو روک دے

یہ ایسا مانع ہے جو حکم کی ابتداء میں حائل ہو جیسے خیارِ شرط (شرط عائد کرنے کا اختیار)، جس میں مالک یہ شرط عائد کر دے کہ معاہدہ کے بعد بھی مبیع مخصوص مدت تک اس کی ملکیت میں رہے گا۔ یہاں یہ شرط انعقادِ عقد کے باوجود مال کو فروخت کنندہ کے قبضہ سے نکالنے میں مانع ہے[۴]۔ اس قسم کا مانع شرعی احکام کے قانونی اثرات کو معطل کر دیتا ہے[۵]۔

۴۔ جو حکم کی تکمیل روک دے

یہ وہ مانع ہے جو حکم کی تکمیل سے روک دے جیسے خیارِ رؤیت (دیکھنے کا اختیار)۔ اگر خریدار نے ایسی چیز خریدی ہو جو اس نے نہ دیکھی ہو تو اسے خیارِ رؤیت حاصل ہوتا ہے، جبکہ وہ عقدِ بیع کے انعقاد ہی سے اس چیز کا مالک بن جاتا ہے۔ لیکن جب تک وہ اس چیز کو دیکھ نہ لے اس کا قبضہ مکمل نہیں ہوتا، اسے اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ قاضی کی مداخلت یا دوسرے فریق کی رضامندی

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 196/1

۲۔ التلویح ۸۷/۲

۳۔ مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۱۵۲

۴۔ حوالہ بالا ص ۱۵۲

۵۔ Principles of Islamic Jurisprudence 197/1

کے بغیر سامانِ خرید کو واپس کر دے اور عقد کو فسخ کر دے [۱]۔ خیارِ بلوغت اور عدم کفوء مانع کی اس قسم میں شامل ہیں۔

۵۔ جو لزومِ حکم کو اس کے ثبوت کے باوجود روک دے

یہ وہ مانع ہے جو ثبوت کے باوجود حکم کے لازم ہونے کو روک دے، جیسے خیارِ عیب۔ خریدار کو سامانِ خرید پر عقدِ بیع کے ساتھ ہی تصرف حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ اختیار ثبوتِ ملکیت کی علامت ہے۔ لیکن اسے یہ حق بھی حاصل ہوتا ہے کہ وہ کسی عیب کے باوصف سامانِ خرید پر قبضے سے پہلے باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلے سے عقد کو فسخ کر دے۔ یہ مانع حکم کے لازم ہونے کو روکتا ہے [۲]۔

مانع کا شرعی حکم

کوئی مانع، خطابِ تکلیف (وہ حکم جس سے کوئی چیز کسی پر لازم ہو جاتی ہے) میں شامل نہیں ہوتا۔ شارع نے مانع کے وجود یا عدم وجود کو وضع نہیں کیا بلکہ شارع کا مقصد اس چیز کی وضاحت کرنا ہوتا ہے کہ کوئی شرعی حکم اس وقت مؤثر یا لازمی نہیں ہوتا جب اس کا کوئی مانع موجود ہو، جب یہ مانع ختم ہو جاتا ہے تو یہ حکم بھی لازم ہو جاتا ہے۔

مکلف کسی مانع کی وجہ سے کوئی کام نہ کر سکے تو اسے وہ کام دوبارہ کرنے کے لیے نہیں کہا جائے گا، جیسے قرض لینے سے اس لیے منع نہیں کیا جائے گا کہ اس سے عدم ادائیگی زکوٰۃ لازم آئے گی۔ لیکن کسی مکلف کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ جان بوجھ کر کوئی مانع پیدا کرے تاکہ وہ حکم کے نفاذ سے بچ جائے۔ ایسے حیلے جن سے ادائیگی حکم کا کوئی مانع پیدا کرنے کی کوشش کی جائے، منع ہیں۔ کوئی شخص مال پر سال مکمل ہونے سے بچنے کے لیے اسے کچھ عرصہ کے لیے اپنی بیوی کی ملکیت میں دے دے اور پھر واپس لے لے تو یہ منع ہے۔ یہاں اس نے مانع ادائیگی زکوٰۃ (سال کے عرصہ کی عدم تکمیل) کو جان بوجھ کر پیدا کیا ہے جو منع ہے [۳]۔

۱۔ مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۱۵۲

۲۔ حوالہ بالا ص ۱۵۳

۳۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۱/۲۸۷-۲۹۱

صحیح و باطل

صحت کا مفہوم

لغت میں صحت سے مراد بیماری سے متضاد حالت ہے۔ اصولیین کے نزدیک صحت سے مراد دوجہتی فعل کو اس طرح کرنا ہے جو حکمِ شارع کے مطابق ہو۔ دو جہت سے مراد یہ ہے کہ اس فعل کو حکمِ شریعت کے مطابق بھی کیا جا سکتا ہے اور مخالف بھی۔ جب کسی فعل کو شریعت کے حکم کے مطابق کیا جائے تو وہ صحیح کہلاتا ہے۔ اس تعریف سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یک جہتی فعل جو صرف موافق ہو سکتا ہے، صحت میں شامل نہیں ہے جیسے کہ ایمان، کیونکہ یہ تو شرع کے موافق ہی ہوتا ہے۔ یہ مخالف ہو تو اسے ایمان نہیں کہتے (۱)۔

علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے صحت کی تعریف میں لکھا ہے کہ شرع میں صحت کا لفظ کبھی عبادات کی درستگی کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کبھی معاملات سے متعلق عقود پر۔ متکلمین کے نزدیک عبادات میں صحت سے مراد ان کی شارع کے حکم کے مطابق ادائیگی ہے، چاہے ان میں قضا واجب ہو یا نہ ہو۔ فقہاء کے نزدیک صحت سے مراد وہ فعل ہے جس کے کرنے پر قضا ساقط ہو جاتی ہے، عقودِ معاملات میں صحت سے مراد عقد کی وہ درستگی ہے جس سے اس کے مطلوبہ اثرات مرتب ہوتے ہیں (۲)۔

یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ پاک وصاف ہے، کوئی شخص نماز ادا کرتا ہے۔ بعد میں اسے پتہ چلتا ہے کہ وہ پاک نہیں تھا تو علمائے اصول کے نزدیک اس کی نماز درست ہوتی ہے کیونکہ اس کا یہ فعل حکمِ شارع کے موافق ہے۔ فقہاء کے نزدیک اس کی نماز باطل ہے کیونکہ نماز کی تکمیل کرنے والی شرط مفقود ہے۔ عقودِ معاملات میں صحت سے مراد ان کا درست طور پر نافذ ہونا ہے، جیسے کسی عقدِ بیع کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فروخت کنندہ، سامانِ فروخت کی قیمت کا حق دار ہے اور اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ سامانِ فروخت کو خریدار کے حوالے کرے جب کہ خریدار کو اس چیز کے

۱۔ اصول الفقہ الاسلامی ۱۰۳/۱

۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۸۶/۱

حقوق ملکیت حاصل ہو جاتے ہیں اور اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ فروخت کنندہ کو چیز کی صحیح قیمت ادا کرے[۱]۔

واضح ہوا کہ افعال دو قسم کے ہیں۔ کچھ افعال ایسے ہیں جن میں موافقت اور مخالفت دو صفات ہوتی ہیں جیسے نماز، عقدِ بیع اور عقدِ نکاح وغیرہ۔ اگر یہ افعال اصولِ شریعت کے مطابق ہوں تو ان میں موافقت کی شرط پائی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ان افعال کو صحیح کہا جاتا ہے۔ اگر یہ افعال اصولِ شریعت کے مطابق سرانجام نہ پائیں یا ان میں کوئی ایسی شرط ہو جو شریعت کے مخالف ہو تو یہ افعال مخالفِ شریعت قرار دیے جاتے ہیں۔

افعال کی دوسری قسم میں وہ افعال ہیں جو ہمیشہ مطابقت رکھتے ہیں۔ ان افعال کو یک جہتی افعال کہا جاتا ہے۔ اگر یہ افعال ہوں تو یہ درست ہوتے ہیں، ورنہ نہیں ہوتے۔ جیسے ایمان، جب یہ ہوتا ہے تو درست ہوتا ہے، ورنہ نہیں ہوتا۔

اس وضاحت سے پتہ چلتا ہے کہ صحت اور بطلان ان افعال میں ہوتا ہے جن میں موافقت اور مخالفت کی دونوں صفتیں موجود ہوتی ہیں۔ اگر یہ افعال احکامِ شریعت کے مطابق سرانجام پائیں تو درست ہوتے ہیں اور انہیں صحیح افعال کہا جاتا ہے۔ اگر یہ احکامِ شریعت کے مطابق نہ کیے جائیں تو انہیں باطل یا فاسد کہا جاتا ہے[۲]۔

صحت کی ایک اور تعریف اس طرح ہے: صحیح سے مراد وہ فعل ہے جس میں اس کے ارکان اور اس کی شروط اس طرح جمع ہوں کہ وہ شرعی نقطۂ نظر سے حکم کے حق میں معتبر ہوں۔ پس (ایسے افعال سے متعلق) کہا جاتا ہے صحیح نماز، صحیح روزہ اور صحیح بیع اس وقت ہوتے ہیں جب ان کے ارکان اور شرائط موجود ہوں[۳]۔

مندرجہ بالا تعاریف سے یہ واضح ہوا کہ صحیح یا صحت سے مراد فقہاء کے نزدیک کسی فعل

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 200/1

۲۔ حوالہ بالا 201/1

۳۔ کشف الاسرار ۱/۲۵۹

کے وہ نتائج یا اثرات ظاہر ہونا ہیں جو اس فعل کے ارتکاب پر اس دنیا میں مطلوب ہیں۔ اگر فعل عبادات سے متعلق ہو تو صحت کا مطلب یہ ہے کہ عبادت کو اس کی تمام شرائط اور ارکان کے ساتھ انجام دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں جب کوئی انسان اپنے واجب کو ادا کرتا ہے تو وہ اس کے ذمہ سے فارغ ہو جاتا ہے اور اس سے اس کی قضا کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ اصولیین کے نزدیک صحت یا صحیح سے مراد کسی فعل کو اس سے متعلق حکم کے مطابق ادا کرنا ہے۔ اگر فعل عقود معاملات سے متعلق ہو تو اس فعل میں صحت سے مراد واجب اور حق کا واضح تقرر ہے۔ جیسے عقدِ بیع کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ فروخت کنندہ کو قیمت اور خریدار کو وہ چیز قبضے میں لینے کا حق ہے۔ فروخت کنندہ کے لیے واجب یہ ہے کہ وہ چیز کو خریدار کے سپرد کرے اور خریدار کے لیے واجب یہ ہے کہ وہ چیز کی قیمت ادا کرے[1]۔

صحت سے یہ بھی مراد ہے کہ کسی فعل کا اجر آخرت میں ملے۔ اگر اس فعل کو درست طریقے سے ادا کر دیا جائے تو اس کا اجر اللہ تعالیٰ کے ہاں ملتا ہے۔ عبادات کو اسی حوالے سے صحیح افعال کہا جاتا ہے۔ مالی عقود کو اس لحاظ سے صحیح کہا جاتا ہے کہ ان کا اجر بھی اللہ تعالیٰ کے ہاں ملتا ہے۔ جو شخص ان عقود کی شرائط و ارکان کو اس نیت سے پورا کرتا ہے کہ اس کا اجر اللہ دے گا تو اسے اس کا اجر مل سکتا ہے[2]۔

افعال کے صحیح یا باطل ہونے میں مختلف نظریات

افعال کے صحیح یا باطل ہونے کے حوالے سے تین مختلف نظریات ہیں:

پہلا نظریہ

افعال کا صحیح یا باطل ہونا حکمِ تکلیفی میں سے ہے۔

اس رائے کے حاملین کا کہنا یہ ہے کہ شارع کے خطاب میں طلب یا اختیار وہ چیز ہے جو کسی

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 202/1

۲۔ التلویح ۱۲۳/۲

فعل کو صحیح یا باطل بناتا ہے۔ مثلاً بیع کی صحت یہ ہے کہ شارع نے خریدار کو اس سے استفادہ کرنے کی اجازت دی ہے اور شارع کا اس فعل میں اس سے مطالبہ یہ ہے کہ وہ بائع کو اس کی قیمت ادا کرے، شارع فروخت کنندہ سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ سامانِ فروخت کو خریدار کے حوالے کردے۔

کسی عقدِ بیع کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے اس چیز کے استعمال سے منع کیا ہے اور مطالبہ کیا ہے کہ اس عقد کو ختم کر دیا جائے۔ اباحت، ممانعت اور التزام احکامِ تکلیفیہ ہیں۔

دوسرا نظریہ

افعال کا صحیح یا باطل ہونا حکمِ وضعی میں سے ہے۔

علماء کے ایک دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ احکام کا صحیح یا باطل ہونا حکمِ وضعی سے تعلق رکھتا ہے۔ صحیح یا باطل ہونا ایک طرف تو مکلف کے ساتھ فعل کے تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں کے ساتھ فعل کا تعلق واضح کرتا ہے۔ شارع نے حکم کے صحیح ہونے کو ایک چیز سے منسوب کیا ہے اور باطل ہونے کو دوسری چیز سے۔ اس لیے صحیح یا باطل کو حکمِ تکلیفی کے بجائے حکمِ وضعی میں شمار کیا جاتا ہے۔ کسی فعل کو شارع کی طرف سے باطل یا فاسد قرار دینا اس پر حکمِ تکلیفی ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ اگر اس فعل میں طلب، ممانعت یا اختیار ہو تو یہ حکمِ تکلیفی کے ذیل میں ہوتا ہے اور وہ حکمِ وضعی میں سے بھی ہوتا ہے۔ اگر شارع کسی فعل کو کسی چیز کا سبب قرار دے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شارع اس کی ادائیگی کا مطالبہ کر رہا ہے۔ شارع کسی چیز کو کسی دوسری چیز کی شرط قرار دے دے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اس چیز کو شرط کی تکمیل کی صورت میں مباح قرار دے دیا ہے لیکن سبب اور شرط حکمِ وضعی میں سے ہیں [1]۔

تیسرا نظریہ

افعال کا صحیح یا باطل ہونا حکمِ عقلی میں سے ہے۔

اس تیسرے نقطۂ نظر کے حاملین کے مطابق جس چیز سے کسی فعل کے صحیح یا باطل ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے، وہ عقل ہے۔ کسی فعل کے ارکان اور شروط موجود ہوں تو وہ صحیح ہوتا ہے، بصورت

۱- المختصر فی اصول الفقہ ۱/۱۸۶-۱۸۷

دیگر وہ باطل ہوتا ہے۔ فعل کا صحیح یا باطل ہونا شارع کے خطاب سے متعلق نہیں ہے۔ مثلاً عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ نماز کے ارکان اور شروط پوری ہیں تو وہ صحیح فعل ہے [۱]۔

تینوں نظریات کا جائزہ

ان تینوں نظریات کا تقابلی جائزہ لینے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ افعال کا صحیح یا باطل ہونا حکمِ وضعی سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ خطابِ شارع حکمِ وضعی پر مشتمل ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ عقل کسی فعل کے صحیح یا باطل ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔ بعض اوقات شارع کسی فعل کے ارکان اور شروط کی وضاحت کر دیتا ہے اور عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اگر اس میں ارکان اور شروط موجود ہیں تو یہ صحیح ہے۔ چونکہ کسی فعل کے صحیح یا باطل ہونے کا انحصار اس کے ارکان اور شروط کی تکمیل پر ہے اور یہ شارع کی طرف سے ہیں، اس لیے کسی فعل کا صحیح یا باطل ہونا حکمِ شرعی اور اس کی دوسری قسم حکمِ وضعی میں سے ہے [۲]۔

حکمِ شرعی کا تعلق اللہ تعالیٰ کے احکام سے ہے لیکن افعال اللہ تعالیٰ کے احکام نہیں ہوتے تو پھر انہیں حکمِ شرعی میں شامل کرنا کس طرح درست ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ وہ افعال جو حکمِ شرعی کے مطابق نہ ہوں اور حکم کی شرائط پورے نہ کرتے ہوں، باطل کہلاتے ہیں۔ اس لیے بعض فقہاء کے نزدیک افعال کے صحیح یا باطل ہونے کا معاملہ حکم سے متعلق ہے، کیونکہ کسی فعل کے صحیح یا باطل ہونے کا معیار حکمِ شرعی ہی ہے۔ اس لیے افعال کے باطل یا صحیح ہونے پر بھی حکم کا اطلاق کیا جا سکتا ہے [۳]۔

واضح ہوا کہ صحیح سے مراد مکلفین کے وہ افعال ہیں جو تمام شرائط اور ارکان کے ساتھ مطلوبہ کیفیت میں پورے ہوتے ہوں اور اس پر شرعی آثار مرتب ہوتے ہوں۔ جبکہ غیر صحیح فعل اس صورت کے برخلاف ہوتا ہے۔ یہ کسی رکن یا شرط کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، چاہے وہ فعل عبادات میں سے ہو، معاہدات میں سے ہو یا تصرفات میں سے ہو۔

۱۔ الحکم الشرعی عندالاصولیین ص ۸۷-۸۸

۲۔ Principles of Islamic Jurisprudence 199/1

۳۔ التلویح ۱۲۳/۲

نماز تمام شرائط اور ارکان کے ساتھ بروقت ادا کر دی جائے تو یہ فعل صحیح ہوگا لیکن نماز کی کوئی شرط جیسے وضو یا کوئی رکن جیسے قراءت رہ جائے تو نماز باطل ہوتی ہے۔ اس سے واجب ادا نہیں ہوتا اور قضا لازم آتی ہے (۱)۔

باطل یا بطلان کا مفہوم

باطل سے مراد وہ چیز ہے جس سے عقد کی اصل یا اس کی اساس میں خلل ہو، جیسے صیغہ (عقد کے الفاظ) یا فریقینِ عقد یا معقود علیہ (جس چیز پر معاہدہ کیا گیا) میں کوئی بنیادی یا اساسی نقص ہو، جیسے بچے یا مجنون کی طرف سے عقدِ بیع۔

دوسرے الفاظ میں باطل سے مراد وہ چیز ہے جس کے اصل اور وصف دونوں میں نقص ہو۔ اصلِ عقد سے مراد اس کے ارکان یعنی ایجاب وقبول اور محلِ عقد ہے۔ کسی عقد کے باطل نہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی مشروعیت (Legality) میں کوئی خلل نہ ہو۔ محلِ عقد کی مشروعیت سے مراد ایسی چیز ہے جو شرعاً جائز ہو۔ وصفِ عقد سے مراد ایسی چیز ہے جو رکن اور محل سے خارج ہو جیسے کسی شرط کا تقاضائے عقد کے خلاف ہونا یا ایسی چیز کا فروخت کرنا جس کی حوالگی ممکن نہ ہو۔ یہ سب صفاتِ عقد میں نقائص میں سے ہیں (۲)۔

علامہ تفتازانیؒ (م ۷۹۲ھ) نے باطل کی یہ تعریف کی ہے: باطل سے مراد وہ فعل ہے جس میں فعل کی صورت موجود ہونے کے باوجود اس کے معنی نہیں ہوتے۔ انعدامِ معنی سے مراد تصرف ہے جیسے مردار یا خون کی فروخت یا تصرف کرنے والے کی اہلیت کا منعدم ہونا جیسے بچے یا مجنون کا کوئی چیز فروخت کرنا۔ باطل کو فاسد بھی کہا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۵ھ) کے نزدیک باطل اور فاسد دونوں مترادف ہیں اور اس چیز کے لیے استعمال ہوتے ہیں جو صحیح نہ ہو (۳)۔

باطل کی ایک اور تعریف اس طرح کی جاتی ہے: عبادات میں بطلان سے مراد وہ فعل

۱۔ المستصفی ۱/۶۱، الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۶۸

۲۔ اصول الفقه الاسلامی ۱/۱۰۶

۳۔ التلویح ۲/۱۲۳

ہے جس کی ادائیگی کے باوجود اس کی قضا واجب رہے۔ عقودِ معاملات میں اس سے مراد احکام سے مخالف افعال ہیں یا ایسے افعال جو مفید احکام کے اسباب بننے سے قاصر ہوں۔ صحت کا متضاد بطلان ہے[1]۔

مثالوں سے بطلان کی وضاحت

بطلان کی تعریفوں سے واضح ہوتا ہے کہ اس کے مفہوم میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں: ایک یہ کہ اس دنیا میں کسی فعل کے کرنے کی غایت پوری نہ ہو اور دوسرا یہ کہ اس کی غایت آخرت میں بھی حاصل نہ ہو۔ پہلی چیز کے حوالے سے عبادات کے بطلان اور عقودِ معاملات کے بطلان میں فرق ہے۔ عبادات کے بطلان کا مطلب یہ ہے کہ انہیں درست طریقے سے ادا نہ کیا جائے۔ اس طرح مکلف کے ذمے جو عبادت واجب ہو وہ ادا نہیں ہوتی اور مکلف کو اس کی قضا بھی کرنا ہوتی ہے۔ احکام سے شارع کا جو مقصد ہوتا ہے وہ حکم کی نوعیت سے واضح ہو جاتا ہے۔ جب کوئی فعل اس طرح نہ کیا جائے جیسے شارع نے اپنے حکم میں لازم کیا ہو، تو وہ فعل باطل ہوتا ہے۔

کبھی افعال کی انجام دہی میں کمی اس کے ارکان میں ہوتی ہے اور کبھی صفات میں۔ کسی عبادت کی ادائیگی میں اس کے ارکان اور شرائط پورے نہ کئے جائیں تو وہ فعلِ عبادت باطل ہے۔ باطل کی یہ صورت فعل کی ناقص ادائیگی سے متعلق ہے، کیونکہ یہ فعل ان صفات کے بغیر کیا گیا ہے جو شارع نے اس کی ادائیگی کے لیے ضروری قرار دی تھیں۔ مثلاً غصب شدہ زمین پر نماز کی ادائیگی عید کے دن روزہ رکھنا وغیرہ۔ اگر مغصوبہ زمین پر نماز کی ادائیگی میں اس کے تمام ارکان پورے ہوں تو درست ہے لیکن خارجی وصف یعنی زمین کے غصب کردہ ہونے کی بناء پر وہ نماز باطل ہوگئی۔ اسی طرح عید کے دن روزہ رکھنے کی مثال بھی ہے۔ ان مثالوں میں عبادات اپنے ارکان نہ ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ خارجی وصف میں کمی کی بناء پر فاسد ہوئی ہیں۔ یہ صورت ناقص ارکانِ فعل کی ادائیگی سے مختلف ہے اور اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ کچھ فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ صحیح فعل ہے، کیونکہ اس میں فعل کے ارکان اور شرائط پوری ہیں اور اس کی ادائیگی سے مکلف پر وہ گناہ ختم ہوگیا جو اس فعل کے

ا۔ کشف الاسرار ۱/۲۵۸-۲۵۹

کرنے یا اس کے باطل ہونے سے مکلف کے ذمے آتا۔ دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ یہ فعل باطل ہے، کیونکہ یہ حکم شارع کی منشا کے مطابق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مغصوبہ زمین پر نماز یا عید کے دن روزہ رکھنے کی اجازت نہیں دی۔ جو کوئی ایسا کرتا ہے وہ حکمِ الٰہی کی خلاف ورزی کرتا ہے جس کی بناء پر اس کا فعل باطل قرار پاتا ہے[۱]۔

اس دنیا میں معاملات کے بطلان سے مراد یہ ہے کہ ان سے فائدہ حاصل ہوتا ہے اور نہ حقوق اور فرائض کی ادائیگی ہوتی ہے۔ نکاح کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی سے مباشرت کی اجازت نہیں ہے اور نہ وہ اس کے نفقات کا ذمہ دار ہے۔ اسی طرح بیوی اپنے ایسے شوہر کی بات ماننے کی پابند نہیں ہے۔ وراثت میں بطلان کا مطلب یہ ہے کہ جائیداد کی ملکیت منتقل نہیں ہوگی۔

جن عقود میں احکامِ شارع کی خلاف ورزی کی گئی ہو، عقود کا منافع ختم ہو گیا ہو اور جو کمی رہ گئی ہو، ان کی قضا بھی ممکن نہ ہو تو ایسے عقود باطل ہوتے ہیں۔ پکنے سے پہلے پھل کی فروخت، کاٹنے سے پہلے فصل کی فروخت، یا پیدائش سے پہلے جانور کی فروخت وغیرہ اس قسم کی مثالیں ہیں۔

لیکن اگر کوئی معاہدہ ایسا ہے جس کا منافع دوبارہ لے لیا گیا ہو اور نقصان کی تلافی کر دی گئی ہو، تو اس بارے میں بعض فقہاء کے نزدیک یہ معاہدہ باطل ہے کیونکہ اس میں حکم کی خلاف ورزی کی گئی ہے۔ یہ فقہاء ایسے عقد سے حاصل کردہ منافع کو بھی درست نہیں مانتے۔ ان کے خیال میں اصل چیز احکامِ شریعت کی پیروی ہے۔ فقہاء کے دوسرے گروہ کے نزدیک اصل چیز عقود سے منافع اور استفادہ ہے۔ ان کے خیال میں یہ عقد اس لیے صحیح ہے کہ یہ شارع کی اس منشا (یعنی منافع) کو پورا کر رہا ہے[۲]۔ اس کی مزید وضاحت درج ذیل مثالوں سے ہوتی ہے:

☆ غاصب کی طرف سے غصب شدہ چیز کی فروخت اس وقت تک معطل رہتی ہے جب تک اصل مالک فروخت کی اجازت نہ دے۔ وہ اجازت دے دے تو عقدِ بیع درست ہوتا ہے، کیونکہ اس

۱۔ Principles of Islamic Jurisprudence 204/1

۲۔ حوالہ بالا 204/1

کی اجازت کے بغیر فروخت سے اسے جو نقصان ہونا تھا وہ اجازت سے گویا دور ہو گیا۔

☆　اگر کسی نے کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ خریدار اسے قرض دے، تو یہ عقد درست نہیں ہے، کیونکہ اس میں غصب کا پہلو پایا جاتا ہے۔ لیکن اگر فروخت کنندہ یہ شرط ختم کر دے تو عقد صحیح ہوتا ہے۔ قرض دینے کی شرط ختم ہونے سے اس نقصان کی تلافی ہو جائے گی جو اس معاہدے سے ہونا تھا[(۱)]۔

بعض عقود اس لیے باطل قرار پاتے ہیں کہ ان سے آخرت میں فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب کوئی شخص اس عقد کے وہ ارکان پورا نہ کرے جو شارع نے ضروری قرار دیئے ہوں۔ ایسے معاہدات کو اس لیے باطل قرار دیا جاتا ہے کہ وہ لازمی فائدے جو ان عقود کے نتیجے میں اس دنیا میں ملنے ہوتے ہیں، یہ عقود فراہم نہیں کرتے اور آخرت میں ثواب کا باعث نہیں بنتے[(۲)]۔

فاسد کا مفہوم

بعض فقہاء نے باطل اور فاسد کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے۔ بعض دوسروں نے باطل اور فاسد کے درمیان فرق کیا ہے۔ ان کے خیال میں کسی فعل کے ارکان میں کمی رہ جائے تو وہ باطل ہے اور فعل کے خارجی اوصاف میں سے کوئی وصف پورا نہ ہو تو اسے فاسد کہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں فاسد سے مُراد وہ فعل ہے جو اصل میں تو مشروع (Legal) ہو لیکن کسی عارضی وصف کی بناء پر اس میں کوئی مانع امر آ گیا ہو۔ جیسے دو گواہ کے بغیر عقدِ نکاح کا انعقاد۔ اصل میں عقدِ نکاح جائز ہے لیکن گواہ کی عدم موجودگی سے اس عقد کے خارجی اوصاف میں کمی رہ جاتی ہے جس پر یہ عقد فاسد قرار دیا جاتا ہے[(۳)]۔

باطل کی اقسام

جمہور فقہاء کی یہ رائے ہے کہ عبادات اور معاملات میں مکلفین کے افعال درست ہوتے

۱۔　Principles of Islamic Jurisprudence 205/1

۲۔　الحکم الشرعي عندالاصوليين ص ۸۹-۹۵

۳۔　تفصیل کے لیے دیکھیں، المدخل إلی مذھب الامام احمد بن حنبل ص ۶۹

ہیں یا باطل۔ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ فاسد، باطل کے ہم معنی ہے۔

احناف جمہور فقہاء کے ہم خیال ہیں۔ ان کے خیال میں عبادات اور نکاح جیسے معاملات میں باطل اور فاسد میں کوئی فرق نہیں ہے (۱)۔ تاہم مالی عقود میں جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے احناف فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ یہاں ان کے خیال میں ایسے عقود کی تین قسمیں صحیح، باطل اور فاسد ہیں۔ صحیح عقد سے مراد وہ عقد ہے جس کے ارکان مکمل ہوں، اس کی شرائط بھی پوری ہوں اور شارع کی طرف سے یہ عقد ممنوع بھی نہ ہو۔ صحیح عقد کی تعریف وہ یوں کرتے ہیں: وہ عقد جو اپنی اصل اور وصف کے لحاظ سے مشروع ہو۔ احناف کے نزدیک عقدِ فاسد سے مراد وہ عقد ہے جس کے ارکان اور شرائط میں کمی نہ ہو، لیکن خارجی اوصاف میں کوئی ایسی کمی ہو جسے شارع نے ضروری قرار دیا ہو۔ عقدِ فاسد کی تعریف کرتے ہوئے احناف کہتے ہیں: وہ عقد جو اپنی اصل میں تو مشروع ہو لیکن کسی خاص وصف کی بناء پر غیر مشروع ہو جائے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ عقد کے ارکان اور شرائط تو پوری ہوں لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسی شے متصف ہو جائے جو شریعت میں منع ہو۔ اس کی مثال غیر معلوم چیز کے مقابلہ میں معلوم چیز کی فروخت ہے۔

احناف کے نزدیک عقدِ باطل وہ عقد ہے جس کے ارکان یا صفات میں سے کوئی چیز کم ہو۔ باطل کی تعریف کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں: ایسا عقد جس کی نہ تو اصل اور نہ صفات مشروع ہوں، باطل کہلاتا ہے۔ اس کی مثال مردار اور خون کی بیع وغیرہ ہے (۲)۔

عزیمت و رخصت

حکمِ شرعی میں عزیمت اور رخصت کی حیثیت کے بارے میں علماء اصول کی دو آراء ہیں۔ کچھ اسے حکمِ تکلیفی میں شامل کرتے ہیں، کیونکہ ان میں اقتضاء (طلب) اور تخییر (اختیار) شامل ہے۔ عزیمت اقتضاء ہے لیکن رخصت میں تخییر ہے۔ بعض دیگر علماء کہتے ہیں کہ یہ حکمِ وضعی میں سے ہے، کیونکہ رخصت حقیقت میں شارع کی طرف سے تخفیف کے اسباب میں سے کسی ایک سبب کا بیان

۱۔ تیسیر التحریر ۲۳۶/۲

۲۔ کشف الاسرار ۹۵/۱-۹۷

ہے۔ عزیمت اس عادت پر عمل کرنا ہے جس کے مطابق کُلی احکام نازل ہوتے ہیں۔ اس موقف کے مطابق رخصت اور عزیمت فعل کی اقسام میں سے ہیں۔ جن فقہاء کا یہ موقف ہے ان میں علامہ ابن الحاجبؒ (م ۶۴۶ھ)، علامہ شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) اور علامہ اسنویؒ (م ۷۷۲ھ) شامل ہیں۔ ان دونوں اسالیب کے حاملین کا طریقہ درست ہے۔ حکم مکلف کے فعل سے متعلق ہے۔ ایک گروہ نے اسے اپنے انداز میں اور دوسرے گروہ نے اسے اپنے طریقے سے تقسیم کیا ہے۔ یہاں دوسری رائے کے حاملین کا موقف اختیار کیا گیا ہے جو عزیمت اور رخصت کو حکمِ وضعی میں شامل کرتے ہیں [1]۔

عزیمت کا مفہوم

لغت میں عزیمت کے معنی پختہ ارادہ کے ہیں۔ اس میں فاعل کے کسی فعل کے سرانجام دینے کا عزم شامل ہے، کہ جب وہ اس کے کرنے کا ارادہ کرے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا۔ [طٰهٰ ۲۰:۱۱۵]

مگر وہ بھول گیا اور ہم نے اس میں عزم واستقلال نہ پایا۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

فَاِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ۔ [آلِ عمران ۳:۱۸۶]

پس یہ بڑے عزم وحوصلے والا کام ہے۔

قرآن مجید میں بعض انبیاء اور رسل کو اولوالعزم کہا گیا ہے، کیونکہ وہ اپنے قصد کے اظہار میں پختہ عزم تھے۔ علمائے اصول کے نزدیک عزیمت سے مراد وہ کُلی احکام ہیں جو اس لیے وضع کیے گئے ہوں کہ وہ عام حالات میں تمام مکلفین کے لیے عام قانون ہو، جیسے نماز، زکوٰۃ اور دیگر اسلامی شعائر [2]۔

عزیمت کا اطلاق شریعت کے عمومی احکام پر ہوتا ہے اور عمومی احکام کی بنیاد کسی عذر یا عارضہ پر نہیں ہوتی۔ عزیمت میں مستقل احکام کی نوعیت مستقل ہوتی ہے اور کسی عارضی حالت، عذر

۱۔ اصول الفقه الاسلامی ۱/۱۰۸

۲۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۱/۳۰۰

اور مجبوری کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ عزیمت میں وہ حکم بھی شامل ہوتا ہے جو شارع نے شرعی اسباب کے لیے وضع کیا ہو۔ ایسے حکم کا وجود اپنے سبب کے ساتھ ہی ہوتا ہے، جیسے مشرکین کو گالی دینے سے منع کیا گیا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ۔ [الانعام ۶:۱۰۸]

اور ان لوگوں کو گالی مت دو جو اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں ورنہ وہ دشمنی کی بناء پر بغیر علم کے اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے۔

یہ آیت اس سبب کو منع کرنے کے لیے نازل ہوئی جس کی وجہ سے اندیشہ تھا کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کو گالی دیں۔

عزیمت میں وہ چیزیں بھی شامل ہیں جو شارع نے مصلحتِ عامہ کے تحت وضع کی ہیں، جیسے بیع، اجارہ، مضاربت اور قصاص وغیرہ۔ اس میں عمومی استثناءات بھی شامل ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّاۤ اَنْ يَّخَافَاۤ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ۔ [البقرۃ ۲:۲۲۹]

اور تمہارے لیے جائز نہیں کہ تم اس مال میں سے کچھ حاصل کرو جو تم ان کو دے چکے ہو، سوائے اس کے کہ جب تمہیں یہ خطرہ ہو کہ زوجین اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھیں گے۔

اس آیت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مہر میں سے کوئی چیز واپس لینا درست نہیں ہے۔ لیکن حقوق اللہ کی ادائیگی میں کمی کا خوف ہو تو پھر کسی چیز کا لینا عزیمت ہے۔

عزیمت کی اقسام

احکامِ عزیمت کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور

مباح۔ ان میں سے اسی قسم پر عزیمت کا اطلاق کیا جا سکتا ہے جس کے مقابلہ میں رخصت ہو۔ جس حکم میں رخصت نہ ہو اس پر عزیمت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا (۱)۔

رخصت کا مفہوم

رخصت کے لغوی معنی سہولت، آسانی اور کسی معاملہ میں زور دینے کے خلاف کے ہیں۔ یہ لفظ عربی زبان کے فعل رَخَصَ سے ہے جس کے معنی کم ہونے کے ہیں۔ اسی لیے کہا جاتا ہے رَخَصَ السِّعْرُ نرخ کم ہوگیا۔

علماء اصول کے نزدیک رخصت سے مراد اللہ تعالیٰ کے وہ احکام ہیں جو اس نے اپنے بندوں کو حالاتِ عذر میں آسانی کے لیے دیئے ہیں، باوجود اس کے کہ احکام کو واجب کرنے والا سبب موجود ہو (۲)۔

علامہ شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) نے رخصت کی تعریف اس طرح کی ہے: رخصت سے مراد وہ استثناء ہے جو اصلِ کلی سے کسی منع کی وجہ سے ہوتا ہے، یہ استثناء صرف ضرورت کے وقت ہی ہوسکتا ہے (۳)۔

علمائے شافعیہ کے نزدیک رخصت سے مراد وہ حکم ہے جو دلیل سے ثابت حکم کے خلاف کسی عذر کی وجہ سے دیا جاتا ہے (۴)۔ اس کی مثال اِکراہ و جبر کے وقت کلمہ کفر کہنا اور مجبوری کی حالت میں مردار کا گوشت کھانا ہے۔ پہلی صورت میں عذر اِکراہ ہے، دوسری صورت میں عذر نفس کی حفاظت ہے۔ ان حالتوں میں اصل حکم یعنی ایمان کی فرضیت اور کفر کی حرمت تو موجود ہے، لیکن عذر کی بناء پر اس میں استثناء دے دیا گیا ہے۔

رخصت کی اقسام

حنفی، شافعی اور حنبلی علماء نے رخصت کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا ہے (۵) جس کی تفصیل

۱۔ شرح العضد علی مختصر المنتهی ۸/۲
۲۔ اصول الفقه الإسلامی ۱۱۰/۱
۳۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۳۰۱/۱
۴۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۶۸/۱
۵۔ المستصفی ۶۳/۱

درج ذیل ہے:

ا۔ واجب رخصت

اس سے مراد وہ رخصت ہے جو کسی عذر کی وجہ سے واجب ہو، جیسے اضطراری حالت میں مردار کھانا، جان بچانے کے لیے واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ [البقرة ۲:۱۹۵]

اور اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو

ایک اور جگہ ارشاد باری ہے:

وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُم۔ [النساء ۴:۲۹]

اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔

۲۔ مندوب رخصت

اس صورت میں عذر کی بناء پر رخصت مندوب ہو جاتی ہے، جیسے تین دن سے زیادہ سفر والے مسافر کا نماز قصر کرنا۔ یہ رخصتِ مندوب حضرت عمرؓ کے اس قول کی بناء پر ہے جس میں آپ نے فرمایا "یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر صدقہ ہے۔ پس تم اس صدقہ کو قبول کرلو"۔

۳۔ مباح رخصت

اس سے مراد رخصت کی وہ صورت ہے جس میں عذر کی بناء پر رخصت مباح ہو جاتی ہے جیسے عقدِ سَلَم (غیر موجود چیز کی فروخت) اور عقدِ اجارہ ایسے معاہدات ہیں جو مجہول چیز پر کیے جاتے ہیں۔ اصل حکم تو یہ ہے کہ مجہول چیز پر عقد نہیں کیا جا سکتا لیکن ان صورتوں میں عذر کی بناء پر یہ عقود جائز ہو جاتے ہیں۔

۴۔ رخصت کی چوتھی صورت

اس کی مثال اس مسافر کا روزہ مؤخر کرنا ہے جسے روزہ نقصان نہ پہنچاتا ہو۔ یہ صورت پہلی صورت کے برعکس ہے۔

شوافع کے نزدیک ان اقسامِ رخصت کی بنیاد عذر ہے اور یہی چیز رخصت کی تعریف سے واضح ہے[۱]۔

احناف کے نزدیک رخصت کی اقسام[۲]

احناف نے رخصت کو درج ذیل چار اقسام میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ حرام فعل ضرورت کے وقت جائز کرنا۔ مثلاً قتل کے ڈر سے یا اتلافِ عضو بدن کے خوف سے کلمہ کفر کہنا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِن بَعدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ۔ [النحل ۱۶:۱۰۶]

جس نے ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کیا سوائے اس کے جو مجبور ہو اور اس کا دل مطمئن ہو۔ لیکن جو دل کھول کر کفر کرے تو ایسوں پر اللہ کا غضب ہے اور ان کو بڑا عذاب ہوگا۔

اس میں جبر کی وجہ سے روزہ افطار کرنا یا کسی کا مال ضائع کرنا بھی شامل ہے۔ اسی طرح شدید بھوک میں مردار کا گوشت کھانا اور شدید پیاس میں شراب پینا بھی شامل ہے۔ ان حالتوں میں حرام فعل کے ارتکاب کا جواز جان یا کسی عضوِ بدن کی ہلاکت کا خطرہ ہے۔ جب عذر کی بناء پر کوئی فعل کرنا لازم ہو تو وہ واجب ہو جاتا ہے اور اگر کوئی شخص اس حالت میں رخصت سے کام نہیں لیتا تو یہ گناہ ہے کیونکہ اس سے اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا ثابت ہو جاتا ہے جو منع ہے، جیسا کہ اُوپر ارشادِ باری تعالیٰ نقل کیا گیا ہے۔

بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ حالتِ اکراہ میں کفریہ کلمہ کہنے کی بجائے عزیمت اختیار کرنا بہتر ہے اور اس وجہ سے اگر کوئی قتل ہو جائے تو اسے اللہ تعالیٰ کے ہاں اجر ملے گا۔ ان علماء کی دلیل وہ

۱۔ اصول الفقه الاسلامی ۱/۱۱۲

۲۔ التقریر والتحبیر ۲/۱۴۶۔ فواتح الرحموت ۱/۱۱۶

روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو اصحابؓ کو مسیلمہ کذاب نے پکڑا اور ان میں سے ایک سے پوچھا: آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ اس صحابیؓ نے کہا: اللہ کے رسول۔ مسیلمہ کذاب نے پوچھا: آپ میرے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ اس نے کہا: آپ بھی۔ اس پر مسیلمہ نے اسے چھوڑ دیا۔ مسیلمہ نے دوسرے صحابیؓ سے پوچھا: آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں۔ پھر مسیلمہ نے پوچھا: آپ میرے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ ان صحابیؓ نے کہا: میں بہرا ہوں، سنتا نہیں ہوں۔ مسیلمہ نے اپنا سوال تین دفعہ دہرایا اور تینوں دفعہ ان صحابیؓ نے اپنا وہی جواب دہرا دیا۔ اس پر مسیلمہ نے ان صحابیؓ کو قتل کروا دیا۔ جب یہ اطلاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے فرمایا: پہلے نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی ہوئی رخصت سے فائدہ اٹھایا اور دوسرا حق پر ڈٹا رہا، پس اسے مبارک ہو(۱)۔

۲۔ واجب کو چھوڑنا اس وقت مباح ہو جاتا ہے جب واجب فعل میں ایسی مشقت ہو جو مکلف کے لیے مضر اور نقصان دہ ہو، جیسے ماہِ رمضان میں مسافر اور مریض کو روزہ مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔ اس ضمن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ

[البقرۃ ۲:۱۸۴]

پس جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد (روزوں کی) پوری کر لے۔

یہ قرآنی نص اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ سفر کی حالت میں مسافر پر اور مرض کی حالت میں مریض کے لیے رمضان کا روزہ مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔ رخصت کی اسی قسم میں دورانِ سفر چار رکعت والی نمازوں کی قصر بھی شامل ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِى الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ

۱۔ التلخیص الحبیر ۴/۱۰۴

الصَّلٰوۃِ۔ [النساء ۴:۱۰۱]

اور جب تم زمین میں سفر پر ہو تو تمہیں کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنی نماز کو قصر کرو۔

۳۔ لوگوں کی ضروریات کی بناء پر ایسے عقود اور تصرفات کی اباحت جو مقررہ قواعد کے خلاف ہوں۔ اس کی مثال عقدِ سَلَم ہے، کیونکہ سَلَم معدوم (غیر موجود) چیز کی فروخت ہے اور یہ باطل ہے، لیکن شارع نے لوگوں کی ضروریات کی بناء پر اس کی اجازت دے دی ہے[1]۔

۴۔ امت اسلامیہ سے ایسے مشکل احکام ہٹا دینا اور ان میں تخفیف کر دینا جو دوسری امتوں پر لازم تھے۔ مثلاً پہلی قوموں میں توبہ کے لیے جان کا قتل ضروری تھا۔ اسی طرح کپڑے سے نجاست والے حصہ کو الگ کرنا ضروری تھا۔ ان صورتوں کے بارے میں قرآن مجید میں آیا ہے:

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا۔

[البقرة ۲:۲۸۶]

اے ہمارے رب! ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جو تو نے ان لوگوں پر ڈالا جو ہم سے پہلے تھے۔

رخصت کی ایک اور مثال قرآن مجید کی درج ذیل آیت ہے:

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ

[الاعراف ۷:۱۵۷]

اور ان پر سے وہ بوجھ اتارتا ہے جو ان پر لدے ہوئے تھے۔

اس قسم کے احکام کو مجازاً رخصت میں شامل کیا گیا ہے ورنہ ان میں اور عزیمت میں کوئی فرق نہیں ہے[2]۔

[ڈاکٹر محمد ضیاء الحق]

۱۔ اصول الفقه الاسلامی ۱/۱۱۶

۲۔ الابهاج فی شرح المنهاج ۱/۵۱

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آمدی سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م۶۳۱ھ)،الإحكام فی اصول الأحكام، مطبعة صبيح ۱۳۴۷ھ

۳۔ ابن امیر الحاج، التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام فى علم الأصول، الجامع بين اصطلاحی الحنفية والشافعية، المطبعة الأميريه، ببولاق۱۳۱۶ھ

۴۔ امیر بادشاہ محمد امین، تيسر التحرير، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة،۱۳۵۰ھ

۵۔ اسنوی جمال الدین عبدالرحیم بن الحسن (م۷۷۲ھ)، نهاية السؤل فى شرح منهاج الوصول إلى علم الاصول، مطبعة التوفيق الأدبية، القاهرة

۶۔ ابن بدران (عبدالقادر بن احمد)،المدخل إلى مذهب الإمام احمد بن حنبل، ادارة الطباعة المنيرية، مصر

۷۔ بنانی،حاشية على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع للإمام ابن السبكى، الطبعة الثانية، المطبعة الإميرية

۸۔ تاج الدین سبکی، تقی الدین سبکی (م۷۷۴ھ)،الإبهاج فى شرح المنهاج للقاضى البيضاوى،مطبعة التوفيق الادبية

۹۔ ترمذی، ابو عیسیٰ محمد ابن عیسیٰ (م۲۷۹ھ)،الجامع، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ۱۳۵۶ھ

۱۰۔ تفتازانی (م۷۹۲ھ)،شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى اصول الفقه لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود، مطبعة صبيح ۱۳۷۷ھ

۱۱۔ حسین حامد حسان،الحكم الشرعى عند الاصوليين، دارالنهضة العربية، القاهرة ۱۹۷۲ء

۱۲۔ ابوداؤد سلیمان بن الاشعث (م۲۷۵ھ)، السنن، مطبعہ مجتبائی، لاہور ۱۹۸۴ء

۱۳۔ رازی، فخر الدین محمد بن عمر (م۶۰۶ھ)، المحصول فی علم اصول الفقه، جامعة امام محمد بن مسعود، ریاض ۱۳۹۹ھ

۱۴۔ زنجانی، محمد بن احمد (متوفی ساتویں صدی ہجری)، تخریج الفروع علی الأصول، مؤسسة الرسالة، دمشق ۱۹۷۸ء

۱۵۔ زیدان عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، جامعة بغداد ۱۹۶۷ء

۱۶۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، مطبعة المکتبة التجاریة بمصر

۱۷۔ صدرالشریعۃ، عبیداللہ بن مسعود (م۷۴۷ھ)، التوضیح مع شرح التلویح، القاهرة ۱۹۵۷ء

۱۸۔ ابن عبدالشکور، مسلّم الثبوت، المطبعة الحسینیة المصریة

۱۹۔ عبدالدائن، شرح مختار المنتهی، استنبول ۱۳۰۷ھ

۲۰۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد (م۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول، مطبعة صبیح ۱۳۴۹ھ

۲۱۔ عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، کشف الأسرار، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۹۷۴ء

۲۲۔ عضدالملّۃ والدین، شرح علی مختصر لابن حاجب، المطبعة الأمیریة

۲۳۔ غزالی، محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المستصفی من علم الأصول، مطبعة مصطفی محمد ۱۳۵۶ھ

۲۴۔ سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد (م۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، مطبعة دارالکتاب العربیة ۱۳۷۲ھ

۲۵۔ قرافی، شہاب الدین احمد بن ادریس (م۶۸۴ھ)، شرح تنقیح الفصول، المکتبة الخیریة ببولاق ۱۳۰۶ھ

۲۶۔ لکھنوی، عبدالحی (۱۳۰۴ھ)، فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت فی اصول الفقه، المطبعة الأميرية ببولاق ۱۳۲۲ھ

۲۷۔ محمد البناء، محاضرات فی اصول الفقه للدراسات العليا بكلية الحقوق، جامعة قاهرة ۱۹۵۹ء

۲۸۔ محمد سلام مدکور، مباحث الحكم عندالاصوليين، مطبعة دارالنهضة العربية

۲۹۔ ملّا خسرو، مرآة الأصول فی شرح مرقاة الوصول، مطبع الحاج محرم آفندی البوسنوی ۱۳۰۲ھ

۳۰۔ وہبۃ الزحیلی، اصول الفقه الإسلامی، دار احسان للنشر والتوزيع، ايران

۳۱۔ Dr. Ahmad Hassan, Principles of Islamic Jurisprudence, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.

باب پنجم

فقہِ اسلامی میں اصولِ تعبیر وتشریح

اس باب میں وہ لغوی واصولی قواعد بیان کیے گئے ہیں جو فقہِ اسلامی کے دو بنیادی مصادر قرآن وسنّت کی احکام پر مشتمل نصوص (Texts) کی تعبیر وتشریح میں استعمال ہوتے ہیں۔قرآن وسنّت دونوں عربی زبان میں ہیں۔ان کی تعبیر وتشریح اور ان سے اخذِ احکام کے لیے عربی زبان کے قواعد اور لغوی اسالیب کا علم ہونا ضروری ہے۔اس کے بغیر قرآن وسنّت کی نصوص کی تعبیر وتشریح ناممکن تو ہے ہی، انہیں صحیح طور پر سمجھنا بھی دشوار ہے۔

اس باب میں یہ بتایا گیا ہے کہ کسی معنی کے لیے الفاظ وضع کرنے کی کون کون سی صورتیں ہیں، الفاظ کے کسی معنی میں استعمال ہونے کی کیا کیا شکلیں ہیں اور الفاظ کن کن طریقوں سے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

اس باب کی سات فصول ہیں۔

فصل اوّل

فقہ اسلامی میں اصولِ تعبیر وتشریح

احکام شرعیہ سے متعلق قرآن وسنت کی نصوص کی تعبیر وتشریح کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شارع (اللہ تعالیٰ اور آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی مراد ومنشا معلوم کی جائے۔ الفاظ کے معانی سمجھے جائیں تاکہ ان نصوص سے احکام کا استنباط صحیح طریقے سے ہو سکے۔ فقہ اسلامی میں شرعی نصوص کے الفاظ کی تعبیر وتفسیر کے جو اصول وقواعد ہیں، ماہرین اصول فقہ نے انہیں عربی لغت کے الفاظ، عبارات اور اسالیب کی وسیع تحقیق ومطالعہ اور ان الفاظ، عبارات اور اسالیب کی اپنے معروف لغوی معانی پر دلالت کے وسیع مطالعہ سے مرتب کیا ہے۔

اسلامی اصول تعبیر وتشریح کی تدوین

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں فقہ یا اصول فقہ کی تدوین کی ضرورت نہیں تھی۔ صاحب شریعت خود موجود تھے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو احکام بذریعہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم وحی نازل ہوتے آپ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں لوگوں تک پہنچا دیتے۔ اس کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی احکام دیئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قانون ساز ہونے کی حیثیت خود اللہ تعالیٰ نے دی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد عہد صحابہ کرامؓ میں بھی تعبیر وتشریح کے اصول و قواعد مرتب کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ صحابہ کرامؓ خود عرب تھے۔ ان کی اپنی زبان میں احکام شریعت نازل ہوئے۔ وہ قرآن وسنت کی زندہ تعبیر وتفسیر یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی

زندگی کے عینی شاہد تھے۔ انہوں نے احکام الٰہی کی تعبیر وتفسیر خود صاحب شریعت سے حاصل کی تھی۔ وہ شریعت اسلامی کے اسرار ومقاصد سے آگاہ تھے۔ صحابہ کرامؓ نے قرآن وسنّت کی نصوص کی تعبیرات کیں، ان سے احکام اخذ کیے اور مسائل کا حل دریافت کیا۔ اس کام میں انہوں نے اصول وقواعد کو ملحوظ خاطر رکھا۔ لیکن یہ اصول وقواعد باقاعدہ مرتب ومدوّن نہیں تھے۔ چند مشہور فقہاء صحابہ کرامؓ یہ ہیں: حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ۔

عہدِ صحابہؓ کے بعد تابعین اور پھر تبع تابعین کا دور آیا۔ انہوں نے قرآن وسنّت کے احکام کو اپنے علاقوں میں ان صحابہ کرامؓ سے سیکھا جو وہاں موجود تھے یا جو سفر کر کے وہاں پہنچے تھے۔ عہد صحابہؓ میں فتوحات ہوئی تھیں۔ ایک فطری، عام فہم، قابل قبول اور قابل عمل دین ہونے کی وجہ سے اسلام کی دعوت دور دور تک پھیلی۔ کئی اقوام نے اسلام کے دامن میں اپنے لیے گوشہ عافیت پایا۔ اسلامی سلطنت کی حدود روم، فارس (ایران)، مصر اور شام تک پھیلیں۔ اہل مغرب کا غیر عربوں سے میل جول ہوا۔ غیر عرب مسلمانوں کو عربی زبان وادب سے شناسائی ہوئی۔ اس توسیع سے ایسے مسائل نے جنم لیا جن کے حل کے لیے قرآن وسنّت سے احکام کا استنباط کیا گیا۔ استنباطِ احکام کے لیے قواعد واصول ناگزیر تھے۔

تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں میں نصوص کی تعبیر اور اخذِ احکام کے لیے اصول وقواعد پیش نظر رہے۔ فقہاء کی تعبیر اور مسائل کا استنباط، قانون سازی کا ایک اہم ذریعہ تھا۔ امام ابراہیم نخعیؒ (م ۹۵ھ) کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فقہ کے ان اصولوں کو جو ان کے زمانہ تک قائم ہو چکے تھے، ایک مجموعہ کی شکل میں مرتب کیا تھا۔ اسی طرح امام حماد بن ابی سفیانؒ (م ۱۲۰ھ) کے پاس بھی اصول وقواعد کا ایک مجموعہ تھا[1]۔ امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کی نگرانی میں چالیس فقہاء پر مشتمل ایک مجلس فقہی قائم تھی جو اجتہاد واستنباطِ احکام اور تدوین فقہ کا کام کرتی تھی۔ یہ کام اصول و

۱۔ اصول فقہ اسلام ص ۷۵

قواعد کے تحت جاری تھا۔ امام ابوحنیفہؒ نے استحسان کا اصول وضع کیا۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے تعامل اہل مدینہ، مصلحت عامہ اور استدلال کے اصول دیئے۔ امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) قاضی القضاۃ یعنی چیف جسٹس تھے۔ انہوں نے نصوص کی تعبیر میں بہت کام کیا۔ امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) نے فقہ کے اصول وقواعد کی تدوین کا کام بھی کیا۔ لیکن ان سب کا یہ کام کتابی شکل میں بعد میں محفوظ نہ رہ سکا۔

اس لحاظ سے امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) پہلے شخص ہیں جن کے مرتب کردہ اصول وقواعد کتابی شکل میں ہم تک پہنچے۔ انہوں نے اصول فقہ پر ایک کتاب لکھی جس نے **الرسالة** کے نام سے تمام عالم میں شہرت پائی۔ اس کتاب میں انہوں نے قرآن وسنت کی نصوص، ناسخ ومنسوخ، خبر واحد، اجماع، استحسان، قیاس اور اجتہاد وغیرہ پر بصیرت افروز بحث کی ہے۔

امام شافعیؒ کے بعد کئی علمائے اصول نے اس میدان میں کام کیا جن میں سے چند مشہور علماء اور ان کی کتابوں کے نام مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اصبغ بن الفرجؒ مالکی (م ۲۲۵ھ)۔ **كتاب في اصول الفقه**

۲۔ داود بن علی بن داودؒ ظاہری (م ۲۷۰ھ)۔ **كتاب الاصول**

۳۔ ابوبکر احمد بن علی الجصاصؒ حنفی (م ۳۷۰ھ)۔ **الفصول في الاصول**

۴۔ ابوالحسینؒ بصری معتزلی (م ۴۳۶ھ)۔ **المعتمد في اصول الفقه**

۵۔ علی بن محمد بزدویؒ حنفی (م ۴۸۲ھ)۔ **كتاب الاصول**

۶۔ ابوحامد محمد بن محمد غزالیؒ شافعی (م ۵۰۵ھ)۔ **المستصفىٰ في علم الاصول**

۷۔ علاء الدین محمد بن احمدؒ سمرقندی حنفی (م ۵۳۹ھ)۔ **ميزان الاصول في نتائج العقول**

۸۔ محمد بن عمر فخر الدین رازیؒ شافعی (م ۶۰۶ھ)۔ **المحصول في الاصول**

۹۔ سیف الدین علی بن علی بن محمد آمدیؒ شافعی (م ۶۳۱ھ)۔ **الإحكام في اصول الأحكام**

۱۰۔ جمال الدین عثمان بن حاجبؒ مالکی (م ۶۴۶ھ)۔ **منتهى السئول والامل**

۱۱۔ قاضی عبداللہ عمر بیضاویؒ شافعی (م ۶۸۵ھ)۔ **منهاج الوصول الى علم الاصول**

۱۲۔ ابو اسحاق ابراہیمؒ شاطبی مالکی (م ۷۹۰ھ)۔ الموافقات فی اصول الشریعة

مفسر کے لیے ضروری علوم (۱)

شرعی نصوص کی تفسیر و تشریح کرنے والے شخص کے لیے جن علوم کا جاننا ضروری ہے ان کا ذکر کرنے سے قبل ایک اہم بات یہ ہے کہ علماء نے مفسر کے لیے یہ لازمی قرار دیا ہے کہ اس کا دین اسلام پر اعتقاد وایمان درست ہو اور واجبات دین کی ادائیگی میں اس میں کوئی کمزوری نہ پائی جاتی ہو۔ جو شخص اپنے دین کے بارے میں بے خبر، غلط عقیدہ کا حامل اور بے عمل ہو، اس پر تو دنیا کے معاملات میں بھی اعتبار نہیں کرنا چاہیے۔ دینی امور میں اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ شرعی نصوص کی تعبیر اور نصوص سے احکام اخذ کرنے میں اس کی بات صحیح نہیں مانی جا سکتی۔ ایسے شخص سے اس بات کا خطرہ ہے کہ وہ قرآن وسنت کی نصوص کی تعبیر میں ذاتی اغراض کو داخل کر دے جو مخلوق خدا کو گمراہی کی طرف لے جانے کا باعث بنے۔

مفسر کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عربی زبان جانتا ہو۔ اسلامی قانون کے بنیادی مآخذ قرآن وسنت دونوں عربی زبان میں ہیں۔ ان کے الفاظ کی تعبیر وتفسیر کے لیے عربی لغت کے اصول وقواعد سے مکمل آگاہی ضروری ہے۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کا قول ہے کہ ''اگر میرے پاس کوئی ایسا شخص لایا جائے جو عربی لغت کو نہ جانتا ہو، اس کے باوجود وہ قرآن مجید کی تفسیر کرتا ہو تو میں اس کو سزا دے کر دوسروں کے لیے نمونہ عبرت بنا دوں گا''(۲)۔

عربی زبان کا جاننا ہی کافی نہیں بلکہ ذوق عربیت بھی پختہ ہونا چاہیے۔ ذوق سے مراد یہ ہے کہ کسی شخص کو عربی کی عبارت پڑھتے ہوئے وہی لطف وسرور حاصل ہو جو اسے اپنی زبان میں تحریر پڑھتے وقت حاصل ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) نے فرمایا کہ جب تک مفسر میں کسی عربی عبارت کو عربی ہی کے انداز فہم وتعبیر کے مطابق سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوگی، وہ قرآن مجید کے بلیغ اسلوب

۱۔ الاتقان فی علوم القرآن ۲/۴۴۳۔ مقدمة التفسیر ص ۸۹

۲۔ الاتقان فی علوم القرآن ۲/۴۴۰

بیان اور اس کے مخصوص انداز تعبیر سے واقف نہیں ہو سکتا اور اس بنا پر قرآنی مفہوم کے بہت سے گوشے اور پہلو ایسے ہوں گے جو اس کی عقل و فہم کی گرفت میں نہ آ سکیں گے [۱]۔ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ جو شخص صرف عربی سمجھنے پر اکتفا کر کے معانی کا استنباط کرنے لگے وہ بے شک بہت غلطیاں کرے گا [۲]۔

ایک مفسر کے لیے ضروری علوم مندرجہ ذیل ہیں [۳]

۱۔ علم لغت: یہ الفاظ کے معانی اور وضع و ترکیب کے لحاظ سے الفاظ کی دلالت کا علم ہے۔

۲۔ علم نحو: یہ الفاظ کے معانی میں تبدیلی و اختلاف اور اعراب کی حالتوں کے بارے میں بتاتا ہے۔

۳۔ علم صرف: اس علم سے الفاظ کی بناوٹ اور صیغوں کا پتہ چلتا ہے۔

۴۔ علم اشتقاق: یہ علم بتاتا ہے کہ لفظ کن مادوں (Roots) سے نکلا ہے اور مادوں کے اختلاف سے معانی میں کیا فرق آتا ہے۔

۵۔ علم معانی: یہ علم ان اصول و قواعد کا نام ہے جس سے کلام کو حال کے تقاضوں کے مطابق بنایا جاتا ہے۔

۶۔ علم بیان: یہ وہ قواعد ہوتے ہیں جن سے کلام کو مختلف اسالیب میں ادا کرنے کا علم حاصل ہوتا ہے جس سے بعض کی دلالت بعض پر واضح تر ہوتی ہے۔

۷۔ علم بدیع: اس علم سے تحسین و تزئینِ کلام کے طریقے معلوم ہوتے ہیں۔

۸۔ علم حدیث: یہ علم قرآن و سنّت کے الفاظ کی تعبیر و تفسیر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے مروی اقوال کا علم ہے۔

۹۔ علم قراءت: اس علم سے قرآنی الفاظ کے حسنِ ادا کی کیفیت معلوم ہوتی ہے۔

۱۰۔ علم اصول دین: بعض نصوص بظاہر ان معانی پر دلالت کرتی ہیں جن کی حیثیت متشابہات کی

۱۔ فہم القرآن ص ۲۷

۲۔ احیاء علوم الدین ۱/۲۶۰

۳۔ (ماخوذ از الاتقان از سیوطی (م ۹۱۱ھ) اور مقدمۃ التفسیر از راغب اصفہانی (م ۵۰۶ھ)

ہے۔ ان پر ایمان کا تعلق علم اصول دین سے ہے

۱۱۔ علم اصولِ فقہ: اس علم سے احکام کا استنباط کرنے کے دلائل قائم کیے جاتے ہیں۔

۱۲۔ علم اسباب نزول: اس علم سے کسی آیت یا حدیث کا وہ معنی معلوم ہوتا ہے جس کے بارے میں وہ آیت یا حدیث وارد ہوئی۔

۱۳۔ علم ناسخ و منسوخ: اس علم سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کون سا حکم پہلے آیا اور کون سا حکم بعد میں آیا ہے۔

۱۴۔ علمِ فقہ: یہ علم دین کے احکام، حقوق اللہ، حقوق العباد اور ان میں توازن قائم کرنے کے طریقے بتاتا ہے۔

۱۵۔ وہبی علم: اللہ تعالیٰ یہ علم اپنے ان بندوں کو عطا کرتا ہے جو عالم با عمل ہوں۔ مندرجہ ذیل حدیث نبوی میں اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم (1)

جو شخص معلوم شدہ بات پر عمل کرتا ہے، اللہ تعالیٰ اس کو غیر معلوم باتوں کے علم کا وارث بنا دیتا ہے۔

یہ وہ ضروری علوم ہیں جن میں مہارت شرعی نصوص کی تعبیر و تفسیر کے لیے اہلیت اور جن میں عدم مہارت اس کام کے لیے عدم اہلیت تصور ہوتی ہے۔ کوئی بھی کام کے کرنے کے لیے اس شخص میں مطلوبہ قابلیت و اہلیت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔

تعبیر بغیر علم کی ممانعت

قرآن و سنت کی نصوص کی تعبیر و تفسیر کرنا ایسی رائے سے جائز نہیں ہے جو بغیر علم اور بلا دلیل ہو یا جو ذاتی یا مخصوص طبقہ کی رائے کے مطابق ہو۔ ایسے لوگوں کے بارے میں قرآن و سنت میں سخت وعید (دھمکی) آئی ہے جو شرعی احکام کی تعبیر اپنی خواہشات کے تحت کرتے ہیں اور پھر یہ تعبیر

۱۔ الاتقان فی علوم القرآن ۲/۴۴۶

اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر کے عوام میں سندِ قبولیت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِاللَّهِ

[البقرة ۲:۷۹]

پس ہلاکت اور بربادی ہے ان لوگوں کے لیے جو اپنے ہاتھوں سے شرع کا نوشتہ لکھتے ہیں پھر لوگوں سے کہتے ہیں کہ یہ اللہ کے پاس سے آیا ہوا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوا مقعده من النار [1]

جس نے قرآن کی تفسیر میں بغیر علم کے کچھ کہا تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔

مندرجہ بالا نصوص میں جس رائے کی مذمت کی گئی ہے وہ ہے جو بغیر علم اور بلا دلیل ہو۔ علم اور دلیل کے بغیر تو عام گفتگو کرنا بھی مناسب نہیں ہے کجا یہ کہ قرآن وسنت کی عبارتوں کے معانی، ان کی تعبیر اوران سے احکام اخذ کرنے کے لیے بلا علم اور بلا دلیل لب کشائی کی جائے۔ حضرت جندب بن عبداللہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قال فی القرآن برایه فاصاب فقد اخطاء [2]

جس نے قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کچھ کہا اور درست کہا تب بھی اس نے غلطی کی۔

تعبیر نصوص میں ایسی رائے کے استعمال کی ممانعت نہیں ہے جس کی بنیاد علم اور دلیل ہو۔ ایسی ہی رائے سے متعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابی نامور فقیہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ

۱۔ جامع ترمذی، ابواب تفسیر القرآن باب ماجاء فی الذی یفسر القرآن برأیه ۲/۳۱۵

۲۔ حوالہ بالا ۲/۳۱۵

جو تھے، کے لیے ان کے بچپن میں یہ دعا فرمائی تھی:

اللهم فقهه فی الدین و علمه التاویل [1]

اے اللہ! تو اس کو دین کی سمجھ اور تاویل (رائے) کا علم عطا فرما

ایسی ہی رائے کے پیش نظر امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ ہر عالم کے لیے جائز ہے کہ وہ قرآن سے اپنے فہم اور عقل کے مطابق استنباط کرے [2]۔

حافظ ابن قیم جوزیہؒ (م ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

''جب کسی سے کتاب اللہ کی کسی آیت یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر کے بارے میں پوچھا جائے تو اسے یہ حق نہیں کہ اپنی خواہش اور اپنے مخصوص نظریہ کے تحت فاسد تاویلات کر کے اس آیت یا سنت کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹا دے۔ جو شخص ایسا کرے اسے فتویٰ دینے سے روک دیا جائے اور اس پر آئندہ فتویٰ دینے کی پابندی عائد کر دی جائے۔ یہ رائے جو ہم نے بیان کی ہے قدیم و جدید ائمہ اسلام نے اس کی تصریح کی ہے'' [3]۔

رائے کے استعمال میں احتیاط

نصوص شرعیہ کی تعبیر میں علم و دلیل کی اساس پر رائے کا استعمال جائز ہے لیکن کام کی اہمیت کے پیش نظر رائے کے استعمال میں انتہائی احتیاط چاہیے۔ کلام الٰہی اور سنتِ نبوی کے الفاظ کی تعبیر اور انہیں معنی و مفہوم دینا بڑی ذمہ داری کا کام ہے جس میں صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین نے بہت احتیاط برتی ہے۔ اس کام کی اہمیت اور ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے وہ حتی الامکان یہ کوشش کرتے تھے کہ قرآن و سنت کے الفاظ کی تعبیر میں رائے سے اجتناب کریں۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ فرمایا کرتے تھے:

۱۔ الطبقات الکبریٰ ۲/۳۶۵

۲۔ احیاء العلوم الدین ۱/۴۵۹

۳۔ اعلام الموقعین ،فوائد تعلق بالفتویٰ ، فائدة ۴،۵۵/۲۴۵

''جب میں مرادِ الٰہی کے خلاف قرآن کے کسی حرف کی تفسیر کروں تو کون سا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوگا اور کون سی زمین مجھے اٹھائے گی، میں کہاں جاؤں گا اور کیا کروں گا''(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا:

''میں نے مدینہ کے فقہاء کو دیکھا ہے، یہ حضرات تفسیر قرآن کے سلسلے میں گفتگو کو بڑا بھاری اور ذمہ داری کا کام سمجھتے تھے''(۲)

ابو سعید عبدالملک بن قُریب اصمعیؒ (م۲۱۳ھ) عربی لغت وادب کے امام تھے لیکن جب کبھی ان سے قرآن وسنت کے کسی لفظ کی تفسیر کے بارے میں پوچھا جاتا تو وہ فرماتے:

''عرب کہتے ہیں کہ اس کے معنی فلاں فلاں ہیں، مجھے نہیں معلوم کہ قرآن و سنت میں اس سے کون سا معنی مراد ہے''(۳)

امام راغب اصفہانیؒ (م۵۰۶ھ) نے لکھا ہے:

''حق بات یہ ہے کہ جو شخص تفسیر کا ارادہ کرے تو وہ تقوی کو شعار بنائے اور اپنے نفس کی برائیوں اور خود پسندی سے اللہ کی پناہ مانگے کیونکہ خود پسندی ہر برائی کی جڑ ہے''(۴)

صحابہ کرامؓ کی تعبیرات کی پابندی

شرعی نصوص کی تعبیر میں صحابہ کرامؓ کی تعبیرات کی پابندی کی جائے گی۔ کسی نص کی کوئی تعبیر ان کی تعبیرات کے خلاف نہیں ہوگی۔ صحابہ کرامؓ اس سلسلے کی پہلی کڑی ہیں جن کی وساطت سے قرآن وسنت کے احکام نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کڑی کو نظر انداز کرنا

۱۔ التفسیر والمفسرون ۲۶۰/۱

۲۔ فہم القرآن ص۲۳

۳۔ التفسیر والمفسرون ۲۶۰/۱

۴۔ مقدمة التفسیر ص۹۳

ایک گمراہ اندازِ فکر ہے۔ صحابہ کرامؓ نے احکام نازل ہوتے دیکھے، وحی الٰہی کے معانی ومطالب اور تعبیر وتشریح صاحب وحی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے براہ راست سنی اور سنت کا خود مشاہدہ کیا۔ قرآن وسنت کی زبان عربی ان کی مادری زبان تھی۔ انہوں نے اس زبان کے اصول وقواعد دوسروں سے نہیں سیکھے تھے بلکہ وہ فطری اور طبعی طور پر عربی لغت کے خود عالم تھے۔ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا تھا جن کا استاد کوئی انسان نہیں بلکہ خود اللہ تعالیٰ کی ذات تھی۔ خوفِ خدا اور مقاصدِ شریعت سے آگاہی میں صحابہؓ بلند مقام پر فائز تھے۔ نصوص شرعیہ کی تعبیر وتفسیر کا صحیح طریقہ یہی ہے کہ اس کا آغاز صحابہ کرامؓ سے کیا جائے۔ وہ ہم سے زیادہ قرآن وسنت کے معانی و مفاہیم کو جانتے تھے۔

جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے لکھا ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہؓ اور تابعین کے مذاہب (فکر) اور تفسیر سے عدول (گریز) کر کے ان کے خلاف راستہ پر قدم رکھا وہ اس فعل میں غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے، کیونکہ صحابہؓ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اس کے معنی کے ویسے ہی اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے جیسے کہ وہ اس حق کو بخوبی جانتے تھے جس کے ساتھ خدائے پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔[1]

مغربی اصول تعبیر وتشریح[2]

مغرب میں مسیحیت کے پیروکاروں کی اکثریت ہے۔ اس کے دو بڑے فرقوں کیتھولک (Catholic) اور پروٹسٹنٹ (Protestant) کے درمیان شدید اعتقادی و عملی اختلافات اور بالآخر دنیوی معاملات میں پروٹسٹنٹ تحریک کی کامیابی نے مغرب کے دیگر شعبہ ہائے زندگی کی طرح شعبہ قانون میں عبارتوں کی تعبیر وتشریح کے نظریہ میں بھی بہت تبدیلیاں پیدا کی ہیں۔
کیتھولک عقیدے کے مطابق بائبل کی عبارتوں اور الفاظ کی تعبیر کا حق واختیار صرف اور

۱۔ الاتقان فی علوم القرآن ۲/۴۲۸

۲۔ فلسفۂ مذہب ص ۱۴۷، ۱۷۶، ۱۸۰، ۳۵۶

صرف پوپ اور اُسقف کو حاصل ہے جو زمین میں مسیح کے نائب اور خلیفہ ہیں۔ دیگر تمام مسیحیوں کا فرض ہے کہ وہ کلیسا کے فیصلوں کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیں اور پوپ اور اُسقف کی طرف سے کی گئی بائبل کی تعبیرات کو من وعن مان لیں۔

پروٹسٹنٹ فرقے نے کیتھولک نظریات، اس کے کلی اختیارات اور اس کے جبر و مطلق العنانیت کے خلاف بغاوت کر دی۔ پروٹسٹنٹ مفکرین کا خیال تھا کہ اگر پاپائے روم اور اسقفوں کو بائبل کی تعبیر کا حق دے دیا جائے تاکہ وہ مسیحیوں کے لیے قوانین مرتب کریں اور ان کے گناہوں کے کفارے کے لیے طریق کار تجویز کریں تو یہ غلامی کی زنجیریں مضبوط کرنے کے مترادف ہو گا۔ انہوں نے پاپائے روم کی اجارہ داری کو مکمل طور پر رَد کر دیا۔ پروٹسٹنٹ تحریک کیتھولک نظریات اور صدیوں قدیم روایات کے خلاف آزادی کی تحریک تھی جو بڑی تیزی سے مقبول ہوئی۔

مارٹن لوتھر (م ۱۵۴۶ء) نے یہ نعرہ بلند کیا کہ تمام مسیحی اپنے مذہبی رہنما خود ہیں۔ فکری آزادی کی اس تحریک کے نتیجے میں اور بعض دوسرے عوامل کے باعث مسیحیت کلیسا تک محدود ہو کر رہ گئی۔ پروٹسٹنٹ تحریک نے ہر مسیحی کو یہ حق دے دیا کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز کے مطابق بائبل کی تعبیر کرنے اور اسے سمجھنے میں آزاد ہے۔ اس تعبیر کی بنیاد صرف عقلی استدلال اور تجربہ کو قرار دیا گیا۔ کلیسا کی مطلق العنانیت کے خلاف شدید ردِ عمل کا نتیجہ تھا۔ چرچ کو ریاستی امور سے بے دخل کر دیا گیا۔ دین اور دنیا میں دوری ہو گئی۔ مسیحیت کے احکام اور ریاستی قوانین دونوں الگ الگ راستوں پر چل پڑے۔

یہ ہے وہ مختصر تاریخی پس منظر جس کے آگے آج کا مغربی معاشرہ کھڑا ہے۔

چند اہم مغربی اصول تعبیر وتشریح

مغربی قانون میں چند اہم اصول تعبیر وتفسیر مندرجہ ذیل ہیں (۱):

۔ لغوی اصول (Literal Rule): الفاظ میں کمی بیشی کیے بغیر انہیں سمجھا جائے گا۔ پارلیمنٹ

Introduction to Jurisprudace , P.863

(مقننہ) کے ارادہ ونیت کا تعین استعمال کیے گئے الفاظ سے کیا جائے گا۔ ان الفاظ کے لغوی معانی پر زور دیا جائے گا۔ جو الفاظ ایک ہی معنی رکھتے ہوں ان سے وہی ایک معنی مراد لیا جائے گا۔

۲۔ **اصول سیاق (Context Rule)**: قانون کی عبارت کے اندرونی تضاد کو دور کرنے کے لیے اس کے مفہوم کو مجموعی طور پر سمجھا جائے گا۔ الفاظ کو ان کے سیاق میں لیا جائے گا۔

۳۔ **سنہری اصول (Golden Rule)**: جب تک کوئی غیر معقول نتیجہ سامنے نہ آئے، عام الفاظ سے ان کے اصطلاحی معانی مراد لیے جائیں گے۔ اگر کسی لفظ کا لغوی طور پر کوئی معنی غیر معقول ہو تو پھر عدالت اس غیر معقول معنی کے مقابلے میں کسی معقول معنی کو ترجیح دے گی تاکہ الفاظ کے مفہوم میں پائی جانے والی غیر معقولیت (Absurdity) دور ہو۔ یہ جج کی صوابدید پر ہے کہ وہ اگر سمجھے کہ الفاظ کے عام معانی مراد لینے سے ایسا غیر معقول معنی سامنے آئے گا جسے مقننہ (مجلس قانون ساز) کا ارادہ مقصد نہیں کہا جا سکتا تو اس صورت میں جج الفاظ کو وہ معانی دے جو ان سے مراد لیے جا سکتے ہوں۔ اس اصول کے دائرہ کار کا اندازہ جی بی شا (G.B.Shaw) کے مندرجہ ذیل مقولے سے لگایا جا سکتا ہے:

The golden rule is that there is no golden rule.

سنہری اصول یہ ہے کہ کوئی سنہری اصول نہیں ہے۔

۴۔ **ضرر کا اصول (Mischief Rule)**: جب کوئی ایکٹ (Act) قانون کے کسی ضرر کو دور کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو پھر اس ایکٹ کا مفہوم اس طریقے سے سمجھا جائے جس سے ایکٹ کا مقصد مراد حاصل ہو اور ضرر دور ہو سکے۔ یہ اصول جج کو ایکٹ کی تشریح میں ذاتی رائے کے اظہار کا موقع دیتا ہے، خواہ وہ رائے عالمی حمایت نہ رکھتی ہو۔ جج اپنے علم کی بنیاد پر ایکٹ کی عبارت سے اس ضرر کو معلوم کرتا ہے جس کو دور کرنے کا ایکٹ ارادہ رکھتا ہے۔

مغربی اصول تعبیر وتشریح کے چند اہم مفروضات

۱۔　بادشاہ یا کسی دوسرے مقتدر کو پابند نہیں کیا جائے گا۔

۲۔　کسی تعبیر کو ماضی سے مؤثر (Retrospective) نہیں کیا جائے گا۔

۳۔　مرّوج حقوق (Rights) میں مداخلت نہیں ہوگی۔

۴۔　عدالتی اختیارات ختم نہیں کیے جائیں گے۔

۵۔　دستوری حقوق یا بین الاقوامی قانون سے انحراف نہیں ہوگا۔

لیکن صریح اور واضح الفاظ اور ضروری معانی مندرجہ بالا مفروضات کو ختم کر سکتے ہیں۔

اسلامی ومغربی اصولِ تعبیر وتشریح کا موازنہ

اسلامی اور مغربی اصول تعبیر وتشریح کے موازنہ سے مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔　اسلام کے بعض اصول تعبیر وتشریح اس طور سے قطعی ہیں کہ انہیں تبدیل نہیں کیا جا سکتا، جیسے قرآنی نص کی نبوی تعبیر یا اجماع صحابہؓ سے تعبیر قطعی ہے۔ مغربی اصول تعبیر میں تبدیلی تو کجا اس کی بقاء کا انحصار بھی محض پارلیمنٹ پر ہے جو چاہے تو انہیں یک لخت ختم کر دے۔

۲۔　اسلامی قانون، قرآن وسنت کی نصوص کی تعبیر وتشریح کا حق نہ تو کسی خاص مذہبی رہنما کو سونپتا ہے اور نہ اس حق کو عام کرتا ہے کہ ہر مسلمان نصوص شرعیہ کی تعبیر اپنے ضمیر کی آواز کے مطابق کرے، بلکہ وہ اس کام کے لیے متعلقہ شخص میں مطلوبہ قابلیت کا تقاضا کرتا ہے۔ مغربی قانون جج کو قانون کے الفاظ کی تعبیر کا حق دیتا ہے۔ کیتھولک عقیدے میں صرف پوپ اور اُسقف کو بائبل کی تعبیر کا حق ہے۔ پروٹسٹنٹ فرقے میں ہر مسیحی کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز کے مطابق بائبل کے الفاظ کی تعبیر کرے۔

۳۔　اسلامی قانون میں مفسر کے لیے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ اس کا دین اسلام پر عقیدہ پختہ اور درست ہو اور وہ واجبات دین پر عمل کرنے والا ہو۔ مغربی قانون میں تعبیر وتفسیر پر مامور شخص کے لیے ایسی کوئی مذہبی یا اخلاقی شرط عائد نہیں کی گئی۔

۴۔　اسلامی قانون میں کوئی تعبیر وتشریح قرآن وسنت کے قطعی احکام اور دین کے بنیادی عقائد و ایمانیات کے خلاف نہیں ہوسکتی۔ مغربی قانون میں بائبل کی تعلیمات اور مسیحی عقائد کو ایسا کوئی

تحفظ حاصل نہیں ہے۔

۵۔ اسلامی اصول تعبیر وتشریح کا مقصد قرآن وسنّت کی نصوص کی تعبیر کرنا ہے۔ مغربی اصول تعبیر پارلیمنٹ کے قانون کی تعبیر کے لیے ہیں، انہیں وحی کی تعبیر سے کوئی سروکار نہیں ہے۔

۶۔ اسلامی قانون میں تعبیر وتشریح کا معیار اور کسوٹی قرآن وسنت ہے جس کا منبع وحی الٰہی ہے۔ مغربی قانون میں تعبیر وتشریح کا معیار ملکی دستور ہے جو انسانی کوشش کا نتیجہ ہے۔

۷۔ اسلامی قانون میں نصوص کی تعبیر کرتے وقت ذاتی رائے کے استعمال میں حد درجہ احتیاط کا تصور پایا جاتا ہے۔ شرعی نصوص کی تعبیر وتفسیر دینی اعتبار سے نہایت اہم اور نازک کام ہے۔ مغربی قانون میں عبارتوں کی تعبیر وتفسیر کو مذہبی تقدیس واہمیت حاصل نہیں ہے۔

۸۔ اسلامی قانون میں شارع کا مقصد قانون سازی بالکل واضح ہے۔ مغربی قانون میں پارلیمنٹ کے قانون سازی کے ارادہ کو ایک مفروضہ اور افسانہ قرار دیا گیا ہے۔ قانون کی عبارتوں کے معانی تو دریافت کیے جاسکتے ہیں مگر یہ معلوم نہیں کیا جاسکتا کہ کسی قانون کو بناتے وقت پارلیمنٹ کا کیا ارادہ تھا اور عبارت کے الفاظ سے انہوں نے کون سا معنی مراد لیا تھا۔

۹۔ اسلامی قانون میں ریاست کا کوئی سیاسی مقتدر اعلیٰ مثلاً بادشاہ، پارلیمنٹ، صدر یا وزیر اعظم یا جو کوئی بھی ہو، کسی قانون اور اس کی تعبیر سے ماوراء نہیں ہے۔ مغربی قانون میں بادشاہ اور دوسرے سیاسی مقتدر اعلیٰ کو قانون کی کوئی تعبیر پابند نہیں بناسکتی۔

۱۰۔ اسلامی قانون میں شرعی نصوص کی تعبیر کا حق صرف مسلمان کو ہے۔ اس میں یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ جو شخص مسلمان نہیں ہے وہ قرآن وسنت کی نصوص کی تعبیر وتفسیر میں اس کے اصول ومقاصد کو برقرار رکھے گا۔ مغربی قانون میں اس اساسی شرط کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔

وہ فقہی اصول جو تعبیر وتشریح میں ملحوظ رہنے چاہئیں

۱۔ شریعت کے عمومی مقاصد

مشہور مصری جج عبدالقادر عودہ (شہید ۱۹۵۴ء) نے اپنی کتاب **التشریع الجنائی**

لاسلامی (اسلام کا فوجداری قانون) میں لکھا ہے کہ قرآن و سنت کی نصوص کی صحیح تعبیر اور انہیں صحیح
معنی میں سمجھنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ قرآن و سنت کی فلاں فلاں
نص کو جاری کرنے میں شارع کا مقصد اصلی کیا ہے، کیونکہ ایک نص کے الفاظ متعدد وجوہ کی بنا پر متعدد
معانی پر دلالت کر سکتے ہیں اور ان متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی کو اس وقت تک ترجیح نہیں دی جا
سکتی جب تک شارع کا مقصد معلوم نہ ہو۔ دو یا دو سے زیادہ نصوص کے حکموں میں ظاہری تعارض دور
کرنے کے لیے بھی شارع کے مقصد کا پتہ ہونا چاہیے [1]۔ نصوص کی تعبیر کے کام میں اس امر سے
آگاہی ضروری ہے کہ قانون سازی اور شرعی احکام دینے سے شارع کے مقاصد کیا ہیں۔

علامہ ابو اسحاق شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) نے شریعت کے مندرجہ ذیل تین عمومی مقاصد بیان
کیے ہیں [۲]:

۱۔ ضروریات کا تحفظ

ضروریات سے مراد وہ امور ہیں جن پر حیات انسانی کا دارومدار ہو، جن کے بغیر انسانی
زندگی کا قیام ممکن نہ ہو اور زندگی بد نظمی اور فساد کا شکار ہو جائے۔ یہ ضروریات پانچ ہیں: دین، جان،
عقل، نسل اور مال۔ شریعت نے ان پانچ ضروریات کے قیام اور تحفظ کے لیے قانون سازی کی ہے
اور ان سے متعلق احکام کو لازمی قرار دیا ہے۔ ان پانچ امور کا ہر صورت میں تحفظ کیا جائے گا۔

انسان کے دین کے تحفظ کے لیے عبادات فرض کی گئیں۔ ارتداد کی سزا موت مقرر کی گئی،
اس لیے کہ انسان کی دنیوی فلاح اور اخروی نجات کے لیے اسلام کے سوا کوئی اور دین اللہ تعالیٰ کے
ہاں قبول نہیں کیا جائے گا۔ مزید یہ کہ ارتداد سے معاشرہ کی اجتماعیت کو نقصان پہنچتا ہے۔ جان کے تحفظ
کے لیے ناحق قتل کرنے کی ممانعت اور قتل کا بدلہ قتل ہے۔ عقل کے تحفظ کے لیے نشہ حرام اور شراب نوشی
پر اسی کوڑے کی سزا مقرر کی گئی۔ نسل کے تحفظ کے لیے زنا کو حرام قرار دیا گیا۔ شادی شدہ زانیہ اور
زانی کو رجم (سنگ ساری) اور غیر شادی شدہ زانیہ اور زانی کو سو کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا۔ مال کے

۱۔ التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۲۰۲
۲۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۲/۸

تحفظ کے لیے چوری کی ممانعت اور چور کے لیے قطعِ ید (ہاتھ کاٹنے) کی سزا مقرر کی گئی۔

شرعی نصوص کی ایسی تعبیر کی کوئی حیثیت نہیں ہے جس سے مندرجہ بالا پانچ ضروریات کے قیام وتحفظ پر زد پڑے۔

۲۔ حاجیات کی فراہمی

حاجیات سے مراد وہ امور ہیں جو لوگوں کو ان کی زندگیوں میں سہولت فراہم کریں اور ان کی مشقتوں اور تکلیفوں کو کم کریں۔ حاجیات کے بغیر انسانی زندگی بدنظمی وفساد کا شکار تو نہیں ہوتی لیکن دشوار ضرور ہو جاتی ہے۔ حاجیات کی تکمیل سے انسان کی زندگی بہتر ہوتی ہے، منفعتیں حاصل اور نقصان زائل ہوتے ہیں۔ مثلاً مریض اور مسافر کو روزہ مؤخر کرنے کی سہولت، دوران سفر نماز قصر کرنے کی اجازت وغیرہ۔

۳۔ تحسینیات کی فراہمی

تحسینیات سے مراد وہ آسائشیں ہیں جن سے حیاتِ انسانی میں عمدہ اخلاق اور اچھی عادات پیدا ہوں۔ تحسینیات زندگی کے لیے ضروری تو نہیں ہوتیں البتہ ان کے نہ ہونے سے سلیم الفطرت لوگوں کی نظر میں عبادات اور زندگی کے معاملات عمدہ اسلوب پر قائم نہیں رہتے۔ مثلاً صدقہ وخیرات سے رضائے الٰہی کا حصول، جسم ولباس سے نجاست دور کرنا، کھانے پینے میں اس کے آداب کا لحاظ رکھنا اور اسراف نہ کرنا اور مال خرچ کرنے میں اسراف اور بخل سے کام نہ لینا وغیرہ۔

شریعت کے مندرجہ بالا عمومی مقاصد کی اہمیت کے اعتبار سے ترتیب یوں ہے کہ پہلا درجہ ضروریات کا ہے، ان کے بعد حاجیات اور آخر میں تحسینیات کا درجہ ہے۔ اسی ترتیب سے ان کے حکموں کے درجے ہیں۔ اگر تحسینی حکم پر عمل کرنے سے حاجت والے حکم پر زد پڑتی ہو تو تحسینی حکم ترک کر دیا جائے گا۔ اگر حاجیات میں سے کسی پر عمل کرنے کے باعث ضروریات میں سے کسی امر میں خلل واقع ہوتا ہو تو اس حاجت والے حکم کو چھوڑ دیا جائے گا۔ ضروریاتِ خمسہ (دین، جان، عقل،

نسل، مال) میں سے کسی ضروری امر کو اس وقت ترک کر دیا جائے گا جب اس کی نسبت زیادہ ضروری احکام موجود ہوں اور اس پر عمل کرنے کی وجہ سے ان زیادہ ضروری احکام میں خلل پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔

۲۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد

احکام شریعت میں سے بعض کا تعلق خالصتاً اللہ تعالیٰ سے ہے جو حقوق اللہ کہلاتے ہیں۔ انہیں کوئی فرد یا ادارہ ساقط، کالعدم، کم، زیادہ یا معاف نہیں کر سکتا۔ مثلاً عبادات اور ان جرائم پر دی جانے والی سزائیں جن جرائم سے معاشرے کو نقصان پہنچتا ہے، جیسے زنا، قتل اور چوری وغیرہ۔ حقوق اللہ کو اجتماعی حقوق بھی کہا جاتا ہے کیونکہ ان سے کسی فرد کی بجائے اجتماع اور معاشرے کے حقوق کی حفاظت مقصود ہوتی ہے۔

شریعت اسلامی کے بعض احکام کا تعلق ان افعال سے ہے جو خالصتاً فرد کے حقوق کا تحفظ کرتے ہیں، یہ حقوق العباد کہلاتے ہیں۔ ان حقوق کے بارے میں متعلقہ فرد کو اختیار ہے کہ وہ انہیں وصول کرے یا چھوڑ دے، جیسے قرض وصول کرنا اور مجرم سے تاوان وصول کرنا وغیرہ۔

کچھ احکام ان افعال سے متعلق ہیں جو حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں کے بارے میں ہیں لیکن ان میں فرد کا حق غالب ہوتا ہے مثلاً قتل کی سزا قصاص یا دیت (خون بہا)۔ اس میں فرد کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے حق کو استعمال کرے یا نہ کرے حالانکہ قتل کے جرم میں معاشرہ بھی متاثر ہوتا ہے لیکن اس میں فرد کا حق غالب ہے۔

بعض احکام ایسے ہیں جن سے معاشرہ اور فرد دونوں کا مفاد ہوتا ہے لیکن فرد کے مقابلے میں معاشرے کا حق غالب ہوتا ہے مثلاً تہمت کی سزا۔ جرمِ تہمت میں عزتوں پر حرف آتا ہے اور خاندانی نظام تباہ ہوتا ہے، اس لیے قاذف کو سزا دینا مقذوف کے اپنے مفاد میں ہے۔ جرم ثابت ہونے سے قبل مقذوف اسے معاف کر سکتا ہے لیکن اگر جرم ثابت ہو جائے تو پھر مقذوف قاذف کو معاف نہیں کر سکتا کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ اور معاشرے کا حق ہے۔

۳۔ تعبیر وتشریح کی حدود

اسلامی قانون میں تعبیر وتشریح کا دائرہ قرآن وسنّت کی صرف انہی نصوص تک محدود ہے جو ظنّی الثبوت ہوں یعنی جن کے الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت ظنّی ہو۔ جو نصوص قطعی الثبوت ہوں، جن کے الفاظ صریح اور واضح ہوں اور جن الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت قطعی ہو، ان کی تعبیر وتفسیر اور ان میں اجتہاد کی گنجائش اور اجازت نہیں ہے۔ مثلاً قرآن کا ایک حکم ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور ۲۴:۲]

زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو

اس قرآنی نص میں لفظ مـائة (سو) صریح ہے اور اس کی اپنے معنی پر دلالت قطعی ہے۔ اس آیت میں حکم ہے کہ زانیہ وزانی (غیر شادی شدہ) کو سو کوڑے مارے جائیں۔ کوڑوں کی یہ تعداد کم ہو سکتی ہے اور نہ زیادہ۔ اس میں اجتہاد نہیں ہو سکتا۔ اس میں اجتہاد صریح حکم کی خلاف ورزی ہے۔ ایسے اجتہاد کی کوئی شرعی وقانونی حیثیت نہیں ہے، خواہ وہ اجتہاد ایک فرد کا ہو یا کسی قوم کی پارلیمنٹ کا ہو۔

دیگر چند اہم اصولِ تعبیر وتشریح

۴۔ قرآن وسنّت کی نصوص کی تعبیر وتشریح سب سے پہلے خود قرآن وسنّت سے کی جاتی ہے، اس کے بعد صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین کی تعبیرات کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

۵۔ کوئی تعبیر قرآن وسنّت اور صحابہ کرامؓ کی تعبیرات کے مخالف نہیں کی جاتی۔

۶۔ نصوص کی تعبیر مقاصدِ شریعت اور ان اصول وقواعد کے مطابق ہو جو دین اسلام میں ثابت شدہ ہیں اور جن پر ایمان واعتقاد لازمی ہے۔

۷۔ تعبیر الفاظ کے سیاق وسباق کے تحت ہوتی ہے۔

۸۔ جن الفاظ کو شارع نے قرآن وسنّت کی نصوص میں شرعی معانی میں استعمال کیا ہے ان کے لغوی معانی مراد نہیں لیے جاتے۔

۹۔ اگر کسی لفظ کا ظاہری مفہوم اللہ تعالیٰ اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے شایانِ شان نہ ہوتو اس کی تاویل کی جاتی ہے۔

۱۰۔ نصوص کی تعبیر، اہل لغت کے قواعد اوران کے ذوق کے مطابق کی جاتی ہے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ ابن سعد، ابوعبداللہ محمد بن سعد (م ۲۳۰ھ) الطبقات الکبریٰ، دارصادر، بیروت ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء

۳۔ ابن قیم، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ) اعلام الموقعین عن رب العالمین، دارالجیل، بیروت لبنان ۱۹۷۳ء

۴۔ برٹ، ایڈون اے، فلسفہ مذھب، مترجم بشیر احمد ڈار، مجلس ترقی ادب، کلب روڈ لاہور ۱۹۶۳ء

۵۔ ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ (م ۲۷۹ھ)، جامع ترمذی، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار لاہور ۱۹۸۸ء

۶۔ ذہبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، دارالکتب الحدیثیة ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

۷۔ راغب اصفہانی (م ۵۰۶ھ)، مقدمة التفسیر، مترجم محمد اشرف قریشی، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی

۸۔ سعید اکبرآبادی، مولانا، فھم قرآن، ادارہ اسلامیات، انارکلی لاہور ۱۹۸۲ء

۹۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر (م ۹۱۱ھ)، الاتقان فی علوم القرآن، مترجم محمد حلیم انصاری، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۲ء

۱۰۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، شرح

بقلم عبدالله دراز، المكتبة التجارية الكبرىٰ مصر ۱۳۹۵ء/ ۱۹۷۵ء

۱۱۔ عودہ، عبدالقادر (شہید ۱۹۵۴ء)، التشريع الجنائی الاسلامی، دارالكاتب العربی، بیروت لبنان

۱۲۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م ۵۰۵ھ)، احیاء علوم الدین، مترجم مولانا محمد احسن نانوتوی، مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور۔

۱۳۔ Lordlloyd, Introduction to Jurisprudence, Stevens and sons London, 1979.

فصل دوم

خاص

ہر لفظ کسی معنی کے لیے بنایا اور وضع کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے لفظ کی تین اقسام ہیں:

۱۔خاص　　۲۔عام　　۳۔مشترک

موجودہ بحث ''خاص'' پر مشتمل ہے۔ ''عام'' اور ''مشترک'' کے بارے میں آپ آئندہ صفحات میں پڑھیں گے۔

خاص کی تعریف(۱)

عربی زبان میں خاص اکیلے اور تنہا کو کہتے ہیں۔ علم اصول فقہ میں خاص ایسا لفظ ہے جو تنہا ایک معنی کے لیے بنایا گیا ہو اور بلا شرکتِ غیرے اس ایک معنی پر دلالت کرے۔ خاص جس معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے اس کی مراد و مفہوم معلوم ہوتی ہے۔ جس لفظ کی مراد و مفہوم معلوم نہ ہو اور جو لفظ بے معنی ہو وہ خاص کی تعریف سے خارج ہے۔

خاص کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں:

۱۔خاص شخصی: مثلاً ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ وغیرہ۔ خاص شخصی میں شخص معین ہوتا ہے، مثلاً ابو بکرؓ ایک معین شخص ہے جو لفظ کی وضع اور بناوٹ کے اعتبار سے کسی کی شرکت کا احتمال نہیں رکھتا۔

۲۔خاص نوعی: ایسا لفظ جو کسی خاص نوع پر دلالت کرے، مثلاً مرد، عورت، گھوڑا۔

۱۔ اصول السرخسی ۱۲۴/۱۔ اصول الشاشی ص ۷۔ الإحکام في اصول الأحکام ۲/ ۲۸۸۔ المستصفی فی علم الاصول ص ۲۲۴۔ ارشاد الفحول ص ۲۱۲۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/ ۲۶۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/ ۳۱، ۷۹۔ قوت الاخیار ۱/ ۸۰۔۸۹، تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی ص ۲۰۷۔ اصول فقه اسلام ص ۱۲۹

۳۔ خاص جنسی: جس کی جنس معنی کے اعتبار سے خاص ہو، جیسے انسان۔

۴۔ خاص عددی: وہ لفظ جس کو کسی متعین عدد و گنتی کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے چار، دس اور بیس۔

۵۔ خاص وصفی: وہ لفظ جس کو کسی ایک وصف کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے علم اور جہل۔

خاص کا حکم

خاص کے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ خاص اپنے مخصوص معانی پر قطعی طور پر اس طرح حاوی ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا۔ مثلاً ''طلحہ عالم ہے''، اس کلام میں ''طلحہ'' اور ''عالم'' خاص ہیں۔ یہ دونوں الفاظ غیر کا احتمال نہیں رکھتے۔ طلحہ پر عالم ہونے کا حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

خاص بذات خود اپنے اس معنی کو قطعی طور پر بتلاتا ہے جس کے لیے وہ وضع کیا گیا ہو۔ خاص میں اجمال یا اشکال نہیں پایا جاتا۔ خاص کسی وضاحت اور تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا۔ البتہ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے نزدیک خاص تفسیر اور وضاحت کا احتمال رکھتا ہے۔

خاص کی مثالیں

۱۔ قران مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا [الحج ۲۲:۷۷]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! رکوع کرو اور سجدہ کرو۔

یہاں ارْكَعُوْا اور اسْجُدُوْا خاص ہیں اور معنی معلوم کے لیے بنائے گئے ہیں۔ خاص بذات خود واضح ہوتا ہے، لہٰذا رکوع اور سجدہ کرنا فرض ہے۔

۲۔ قران مجید کی آیت ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ [البقرة ۲:۲۲۸]

اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو روکے رکھیں۔

اس آیت میں لفظ ثَلَاثَةَ خاص ہے، لہٰذا مطلقہ عورت کی عدّت تین حیض ہے۔ عدّت کی اس مدت میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی، اس پر عمل ضروری ہے کیونکہ لفظ ثلاثة خاص ہے اور اپنا معنی قطعی طور پر بتلاتا ہے۔

۳۔ قران مجید کا حکم ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور ۲۴:۲]

زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔

یہ سزا غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کے لیے ہے۔ زانی اور زانیہ کو سو کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کی سزا کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کہتے ہیں کہ حاکم ضروری سمجھے تو زانی اور زانیہ کو بطور تادیب جلاوطن کر دے۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک جلاوطنی صرف مرد کی ہوگی، عورت کی نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے نزدیک دونوں مجرموں کو سو کوڑوں کے ساتھ ایک سال کی جلاوطنی کی سزا بھی دی جائے گی۔ امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) نے امام شافعیؒ کی رائے اختیار کی ہے۔ وہ لفظ مائة کے ساتھ جلاوطنی کا اضافہ کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت وتفسیر احادیث سے ہوتی ہے۔ شوافع کے ہاں خاص، وضاحت وتفسیر کا احتمال رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک جلاوطنی کی سزا بطور تادیب نہیں بلکہ یہ زنا کی سزا (کوڑوں) کا حصہ ہے اور اس میں اضافہ ہے۔

شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا رجم ہے۔ رجم کی سزا صحیح احادیث، تعامل خلفائے راشدینؓ اور اجماع امت سے ثابت ہے[1]۔

۴۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸]

چور خواہ مرد ہو یا عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

اس آیت میں لفظ فَاقْطَعُوا (پس کاٹ دو) خاص ہے۔ چوری کی سزا کے طور پر جس قطع

۱۔ ملاحظہ ہو: صحیح بخاری، کتاب الحدود، باب رجم المحصن ۶۳۱/۳ و مابعد

ید (ہاتھ کاٹنے) کا حکم دیا گیا ہے اس سے مراد دائیں ہاتھ کی کلائی سے کاٹنا ہے۔ اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

خاص کی اقسام[2]

خاص کی مندرجہ ذیل اقسام ہیں:

۱۔ مطلق ۲۔ مقید ۳۔ امر ۴۔ نہی

مطلق

تعریف: مطلق وہ لفظ ہے جو اپنی حقیقت و ماہیت پر ویسی ہی دلالت کرے جیسے کہ وہ ہے۔ یہ لفظ اپنی جنس میں عام ہوتا ہے اور اپنی جنس کے ایک فرد یا کثیر غیر معین افراد پر کسی صفت، شرط، زمان، مکان، عدد یا کسی اور چیز کی قید کے بغیر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً مسلم (مسلمان)، رجل (آدمی) اور کتب (کتابیں) وغیرہ۔

مطلق کا حکم: قرآن و سنت کی کسی نص میں اگر کوئی لفظ مطلق آیا ہو تو اصل یہ ہے کہ بغیر کسی قید اور شرط کے اس پر عمل کیا جائے گا۔ اگر مطلق کو مقید کرنے کی دلیل موجود ہو تو پھر مطلق پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ دلیل کے مطابق مقید پر عمل ہوگا۔

مطلق کی مثالیں: ۱۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ [البقرة ۲:۱۸۴]

اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرلے۔

اس آیت میں لفظ أَيَّام مطلق ہے۔ مریض اور مسافر کے لیے رعایت ہے کہ وہ ماہ رمضان کے چھوڑے ہوئے روزوں کو بعد کے ایام میں رکھ کر پورے کرلیں۔ یہ ایام مسلسل بھی ہو سکتے ہیں اور

۱۔ بدائع الصنائع ۷/۸۸

۲۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۳/۲۔ اصول الشاشی ص۱۲۔ ارشاد الفحول ص۲۴۵۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص۳۵۰۔ اصول الفقہ ص۳۱۲۔ اللمع فی اصول الفقہ ص۴۳

متفرق بھی۔ قرآنی نص نے رمضان کے روزوں کی قضا کے لیے مسلسل یا متفرق ایام کی قید نہیں لگائی۔

۲۔ آیت قرآنی ہے:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيْدًا طَيِّبًا [المائدة ۵:۶]

پس تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرلو۔

اس آیت میں لفظ مــاء (پانی) مطلق ہے۔ پانی کا ذکر بغیر کسی قید کے ہے، لہٰذا اگر مطلق پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرلو البتہ پانی ناپاک نہ ہو۔ اگرچہ ناپاک پانی بھی پانی ہے لیکن پانی سے مقصود طہارت اور پاکیزگی ہے اور نجاست و ناپاکی اس کے منافی ہے۔ مندرجہ بالا آیت ہی میں آگے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ [المائدة ۵:۶]

مگر وہ (اللہ) چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے

لہٰذا ناپاک پانی سے وضو اور غسل جائز نہیں ہے۔

مطلق کے حکم میں یہ بھی ہے کہ اگر مطلق کو مقیّد کرنے کی دلیل موجود ہو تو پھر مطلق پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ دلیل پر عمل ہوگا۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ [النساء ۴:۱۲]

میراث کے سارے حصے اس وقت نکالے جائیں گے جبکہ وصیت جو مرنے والے نے کی ہو پوری کردی جائے اور قرض جو اس پر ہو ادا کردیا جائے۔

اس آیت میں لفظ وَصِيَّةٍ (وصیت) مطلق ہے اور کسی معین مقدار سے مقیّد نہیں ہے۔ اس لفظ کی رو سے وصیت پورے مال کی بھی ہوسکتی ہے، نصف، تیسرے یا چوتھائی مال کی بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن وصیت کو ایک تہائی تک مقیّد کرنے کی دلیل سنّت سے ملتی ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں اپنے کل مال کی

وصیت کر جاؤں؟ فرمایا: نہیں۔ انہوں نے کہا: نصف کی؟ فرمایا: نہیں۔ انہوں نے کہا: تہائی کی؟ آپ نے فرمایا:

فالثلث والثلث کثیر انک ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالة یتکففون الناس فی ایدیھم [۱]

ثلث میں کوئی حرج نہیں اور ثلث بھی زیادہ ہے۔ تم کو اپنے وارثوں کو مال دار چھوڑ جانا اس سے اچھا ہے کہ انہیں محتاج چھوڑ جاؤ اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔

سنّت نے مطلق وصیت کو ایک تہائی مقدار سے مقید کر دیا ہے، لہٰذا ایک تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص اس سے زیادہ کی وصیت کرے تو ایسی وصیت صرف ایک تہائی مال ہی پر نافذ ہوگی۔

مطلق کے جس حصہ پر بھی عمل ہو جائے تو مامور بہ (جس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو) پر عمل ہو جائے گا۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے:

وَامْسَحُوا بِرءُ وْسِكُمْ [المائدة ۵:۶]

اور اپنے سروں پر مسح کرلو۔

اس آیت میں سر کا مسح کرنے کا حکم مطلق ہے، سر کے مسح کو مقدار کی قید سے مقیّد نہیں کیا گیا۔ جس شخص نے آدھے، دو تہائی یا ایک تہائی سر پر مسح کرلیا تو سر کا مسح ہو جائے گا۔

مقیّد [۲]

تعریف: مقیّد مطلق کا مقابل ہے۔ مقیّد وہ لفظ ہے جو کسی معین فرد یا افراد کو بتائے یا غیر معین فرد یا افراد کو کسی قید سے مقیّد کرے۔ مقیّد اپنی جنس میں عام نہیں ہوتا اور اپنی ماہیت پر بعض قیود کے ساتھ

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب ان یترک ورثته اغنیاء خیر ۲/۴۰

۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۳/۲۔ اصول الشاشی ص ۱۲۔ ارشاد الفحول ص ۲۴۵۔ الوجیز فی اصول الفقه ص ۲۵۰۔ اصول الفقه ص ۲۱۲۔ اللمع فی اصول الفقه ص ۴۴

دلالت کرتا ہے۔ مثلاً ''رجل مسلم'' (مسلمان آدمی)۔ یہاں مطلق ''رجل'' پر ''مسلم'' کی قید ہے۔

مقیّد کا حکم: اگر قرآن وسنّت کی نص میں پایا جانے والا کوئی لفظ کسی قید سے مقیّد ہو تو اس قید کے مطابق اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اگر مقیّد لفظ پر اس کی قید کے بغیر عمل کرنے کی کوئی دلیل موجود ہو تو پھر اس پر بغیر قید کے عمل کیا جاسکتا ہے۔

مثلاً قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

[النساء۴:۲۳]

اور (تم پر حرام کی گئیں) تمہاری بیویوں کی (سابقہ) بیٹیاں جنہوں نے تمہارے گھروں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تم مباشرت کر چکے ہو۔

اس آیت میں لفظ نِسَائِكُمْ (تمہاری بیویاں) دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (جن سے تم مباشرت کر چکے ہو) سے مقیّد ہے۔ لہٰذا اس قید کے مطابق عمل ہوگا اور سوتیلی بیٹی اس وقت نکاح کے لیے حرام ہوگی جب اس کی منکوحہ ماں سے مباشرت ہو چکی ہو۔

مطلق سے مقیّد مراد لینا(۱)

بعض اوقات کوئی لفظ قرآن یا سنّت کی ایک نص میں مطلق آتا ہے وہی لفظ دوسری نص میں مقیّد وارد ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسا لفظ جہاں مطلق آیا ہے وہاں اس پر بطور مطلق عمل ہوگا اور جہاں وہ لفظ مقیّد آیا ہے وہاں بحیثیت مقیّد اس پر عمل ہوگا یا مطلق سے مقیّد مراد لیا جائے گا؟ یعنی جس نص میں وہ لفظ مطلق آیا ہے وہاں اس مطلق سے مراد وہ مقیّد ہوگا جو دوسری نص میں استعمال ہوا ہے۔ مطلق سے مقیّد مراد لینے یا نہ لینے میں علماء کے اتفاق یا اختلاف کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں:

---

(۱) المستصفیٰ فی علم اصول ص۲۶۲۔ ارشاد الفحول ص۲۴۵

۱۔ وہ صورت جہاں مطلق سے مقیّد مراد لینے پر اتفاق ہے

اگر مطلق اور مقیّد دونوں کا حکم اور اس کا سبب ایک ہی ہو تو مطلق سے مقیّد مراد لیا جائے گا۔

۱۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

[المائدة ۵:۳]

تم پر حرام کیا گیا مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جو اللہ کے نام کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

قرآن مجید کی آیت ہے:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحاً [الانعام۶:۱۴۵]

(اے نبی ان سے) کہہ دیں کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں ایسی کوئی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو۔

پہلی آیت میں لفظ الـــدم (خون) مطلق آیا ہے۔ دوسری آیت میں یہ لفظ مقیّد یعنی دَمـاً مَسْـفُـوْحـاً (بہتا ہوا خون) استعمال ہوا ہے۔ مندرجہ بالا دونوں آیات میں حکم ایک ہے یعنی خون کا حرام ہونا۔ اس حکم کا سبب بھی مشترک ہے اور وہ ہے ضرر اور نقصان جو بہتے ہوئے خون کے استعمال سے ہوتا ہے۔ یہاں مطلق سے مقیّد مراد لیا جائے گا۔ لہٰذا ہر قسم کا خون حرام نہیں ہے بلکہ بہہ سکنے والے خون کو حرام قرار دیا گیا ہے اور جو خون نہ بہہ سکتا ہو وہ حلال ہے مثلاً جگر، تلّی [1] اور وہ خون بھی حلال ہے جو ذبح کرنے کے بعد گوشت اور رگوں میں باقی رہ جائے۔

۱۔ سنن ابن ماجہ، کتاب الصید ۳/۳۹ (حاشیہ بحوالہ مسند احمد، الدار قطنی)

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا نکاح الا بولی و شاھدین (۱)

ولی اور گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ایک فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

لا نکاح الا بولی و شاھدی عدل (۲)

ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا۔

پہلی حدیث میں **شھود** (گواہان) مطلق ہے۔ دوسری حدیث میں یہ لفظ **شاھدی عدل** (دو عادل گواہ) سے مقیّد ہے۔ ان دونوں نصوص کا حکم ایک ہے یعنی نکاح کے انعقاد کے وقت گواہوں کا ہونا اور اس کا سبب بھی ایک ہے یعنی نکاح کا انعقاد۔ یہاں مطلق سے مقیّد مراد لیا جائے گا لہٰذا نکاح کے انعقاد کے وقت دو عادل گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔

۔ وہ صورتیں جہاں مطلق سے مقیّد مراد نہ لینے پر اتفاق ہے

علمائے اصول کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مندرجہ ذیل دو حالتوں میں مطلق سے مقیّد مراد نہیں لیا جائے گا:

اگر مطلق اور مقیّد دونوں کے حکم اور سبب مختلف ہوں تو پھر مطلق سے مقیّد مراد نہیں لیا جائے گا۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸]

چور مرد اور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَ

کنزلاعمال، الباب الرابع فی احکام النکاح، الفصل الاوّل فی الولایة والإستئذان، جلد ۱۶، حدیث ۴۴۶۳۶

حوالہ بالا جلد ۱۶، حدیث ۴۴۶۳۷

اَیۡدِیَکُمۡ اِلَی الۡمَرَافِقِ [المائدة ٥:٦]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب تم نماز کے لیے اٹھو تو اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو۔

پہلی آیت میں لفظ اَیۡدِی (ہاتھ) مطلق آیا ہے۔ دوسری آیت میں یہ لفظ اِلَی الۡمَرَافِقِ (کہنیوں تک) کی قید سے مقیّد ہے۔ مندرجہ بالا دونوں آیات حکم میں مختلف ہیں۔ پہلی آیت میں چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے اور دوسری آیت میں وضو کے لیے دونوں ہاتھوں کو دھونے کا حکم ہے۔ اسی طرح یہ آیات حکم کے سبب میں بھی مختلف ہیں۔ پہلی آیت کے حکم کا سبب چوری کا جرم ہے۔ دوسری آیت کے حکم کا سبب نماز کا ارادہ ہے۔ ان دونوں نصوص کا آپس میں کوئی تعلق نہیں۔ دونوں میں حکم اور سببِ حکم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں مطلق ہاتھ سے مقیّد مراد (کہنیوں تک) نہیں لیا جائے گا بلکہ جس نص میں لفظ مطلق وارد ہوا ہے وہاں اس کے مطلق ہونے پر عمل کیا جائے گا اور جس نص میں لفظ مقیّد آیا ہے وہاں اس کی قید کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

البتہ پہلی آیت کے لفظ یـد (ہاتھ) مطلق کو سنّت نے مقیّد کر دیا ہے۔ یـد کے مطلق ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ چور کا پورا ہاتھ کاٹا جائے لیکن پورے ہاتھ کے بجائے کلائی کے جوڑ سے کاٹا جائے گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کلائی کے جوڑ سے قطع کروایا تھا[۱]۔ یہی جمہور کا موقف ہے۔

۲۔ اگر مطلق اور مقیّد دونوں کے حکم مختلف ہوں لیکن ان کا سبب ایک ہو تو بھی مطلق سے مقیّد مراد نہیں لیا جائے گا۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡهَکُمۡ وَ اَیۡدِیَکُمۡ اِلَی الۡمَرَافِقِ [المائدة ٥:٦]

جب تم نماز کے لیے اٹھو تو اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو۔

اسی آیت میں آگے فرمایا:

۱۔ بدائع الصنائع ۷/۸۸

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ
أَيْدِيكُمْ مِنْهُ [المائدة ۵:۶]

جب تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرو لو، پس اس پر ہاتھ مار کر اپنے منہ اور ہاتھوں پر پھیر لیا کرو۔

مندرجہ بالا دونوں قرآنی نصوص حکم میں مختلف ہیں۔ اس آیت میں لفظ اَیْدِی (ہاتھ) اِلَى الْمَرَافِقِ (کہنیوں تک) کی قید سے مقیّد ہے۔ دوسری آیت میں تیمم کرتے وقت دنوں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم ہے، اس آیت کا لفظ اَیْدِی مطلق ہے۔ اس صورت میں مطلق سے مقیّد مراد نہیں لیا جائے گا کیونکہ دونوں آیات کا موضوع الگ الگ ہے۔ پہلی آیت وجوب غسل پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت وجوبِ مسح پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا پہلی آیت میں لفظ اَیْدِی مقیّد ہے۔ یہاں اس لفظ پر مقیّد کی حیثیت سے عمل ہوگا اور دورانِ وضو دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوئے جائیں گے۔ دوسری آیت میں لفظ اَیْدِی مطلق ہے، یہاں مطلق پر عمل ہوگا۔

البتہ سنّت نے آیت تیمم کی وضاحت کر کے اس کے مطلق کو مقیّد کر دیا ہے جس کی روشنی میں احناف اور شوافع کے نزدیک تیمم میں دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کرنا ضروری ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں تیمم میں دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں تک مسح کرنا ضروری ہے۔ فریقین اپنے اپنے موقف کی حمایت میں احادیث پیش کرتے ہیں۔ یہ دونوں عمل سنّت سے ثابت ہیں۔ فقہاء کا اختلاف روایات کو ترجیح دینے کے سبب سے ہے۔ تفصیل کے لیے کتبِ فقہ سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔

۴۔ وہ صورتیں جن میں علماء کا اختلاف ہے

اگر مطلق اور مقیّد کا سبب مختلف اور حکم ایک ہو تو اس صورت میں مطلق سے مقیّد مراد لینے کے مسئلہ میں علماء کے اقوال مندرجہ ذیل ہیں:

احناف: مطلق سے مقیّد مراد نہیں لی جائے گی بلکہ مطلق پر مطلق کی حیثیت سے عمل ہوگا اور مقیّد پر اس کی قید کے مطابق عمل ہوگا۔

مالکیہ:　اس مسئلہ میں مالکی علماء کی اکثریت احناف کے ساتھ ہے۔

شافعیہ:　اکثر شافعی علماء کہتے ہیں کہ مطلق سے مراد مقیّد لیا جائے گا۔

حنابلہ:　ان سے دو اقوال ملتے ہیں، بعض حنابلہ احناف کے ساتھ ہیں اور بعض نے شافعیہ سے موافقت کی ہے۔

جو فقہاء مطلق سے مقیّد مراد لینے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ مطلق ساکت یعنی خاموش ہوتا ہے جبکہ مقیّد ناطق یعنی بولنے والا ہوتا ہے۔ لہٰذا مقیّد اولیٰ ہے کیونکہ وہ مطلق کو بیان کرتا ہے۔ اگر سبب مختلف ہوں لیکن مطلق اور مقیّد کا حکم ایک ہو تو مطلق سے مقیّد مراد لینا چاہیے تا کہ دونوں حکم میں برابر ہو جائیں اور ان دونوں میں پایا جانے والا تعارض دور ہو جائے۔

جو لوگ مطلق سے مقیّد مراد لینے کے قائل نہیں ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ حکم کے سبب کا اختلاف کبھی حکم کے مطلق ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی مقیّد ہونے کا، اس لیے مطلق اور مقیّد دونوں اپنی اپنی جگہ پر مطلوب ہوتے ہیں۔ مطلق اور مقیّد میں سبب کے اختلاف سے ان دونوں میں تعارض نہیں ہوتا اور ان دونوں پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا بھی مشکل نہیں ہوتا۔ مطلق سے مقیّد مراد اس وقت لی جاتی ہے جب تعارض پایا جائے اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس کے تقاضے کے مطابق عمل کرنا مشکل ہو، لیکن جہاں تعارض نہ ہو وہاں مطلق اور مقیّد دونوں پر الگ الگ عمل کیا جا سکتا ہے۔

مثلاً صدقہ فطر کے متعلق دو حدیثیں ہیں۔ یہ دونوں حدیثیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہیں۔ ایک حدیث کی رو سے فطرانہ ہر مرد اور عورت پر واجب ہے[1]۔ اس میں مسلمان کی قید نہیں ہے۔ دوسری حدیث یہ بتاتی ہے کہ ہر مسلمان مرد وعورت پر صدقہ فطر واجب ہے[2]۔ اس حدیث میں مسلمان کی قید موجود ہے۔

ان دونوں حدیثوں میں حکم (صدقہ فطر کا وجوب) ایک ہے لیکن حکم کا سبب مختلف ہے۔ پہلی حدیث میں سبب مسلمان کی قید کے بغیر ہے۔ دوسری حدیث میں قید موجود ہے۔ احناف کے

۱۔　صحیح بخاری، کتاب الزکوۃ، باب صدقۃ الفطر علی الحر والمملوک ۵۶۳/۱

۲۔　حوالہ بالا، کتاب الزکوۃ، باب فرض صدقۃ الفطر ۵۶۳/۱

مطابق صدقہ فطر خاندان کے ہر رکن کی طرف سے دینا ہوگا۔ ان کی رائے میں غیر مسلم کی جانب سے بھی صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے۔ احناف کے نزدیک اگر مطلق اور مقید کا سبب مختلف اور حکم ایک ہو تو مطلق سے مقید مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ مطلق اور مقید دونوں پر اپنی اپنی جگہ پر عمل ہوگا۔ لہٰذا صدقہ فطر خاندان کے مسلم اور غیر مسلم دونوں افراد پر واجب ہے۔

شافعی فقہاء کا موقف یہ ہے کہ فطرانہ صرف ان اراکین خاندان کی طرف سے دیا جائے گا جو مسلمان ہیں۔ غیر مسلموں پر فطرانہ واجب نہیں ہے۔ ان فقہاء کے نزدیک مقید کلام مطلق کلام پر حاوی ہوتا ہے۔ یہاں مطلق سے مقید مراد لی جائے گی۔

امر (۱)

تعریف: عربی لغت میں امر سے مراد ایسا قول ہے جو ایک شخص دوسرے سے کہے اور جس میں کسی فعل کے کرنے کا مطالبہ پایا جائے۔ اس مقصد کے لیے واحد مذکر مخاطب کے لیے اِفعَل یعنی ''تُو کر'' کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔

اصطلاح میں امر ایسا لفظ ہے جو ایک شخص خود کو بالا دست سمجھ کر دوسرے کو کہے اور جس میں کسی فعل کا کرنا لازم کر دیا گیا ہو۔ لہٰذا امر میں دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے:

۱۔ حکم دینے والا یہ سمجھے کہ اسے مخاطب پر بالا دستی اور اختیار حاصل ہے۔ کسی حکم کی تعمیل اسی قدر ہوتی ہے جس قدر حکم دینے والے کو مخاطب پر بالا دستی اور اختیار حاصل ہو۔ بعض علمائے اصول کے نزدیک حکم دینے والے کا خود کو بالا دست سمجھنا ہی کافی نہیں بلکہ اس کا حقیقت میں بالا دست اور صاحب اختیار ہونا بھی ضروری ہے۔

۲۔ کسی فعل کی انجام دہی کو لازم کرنا مقصود ہو۔

اگر امر کا کلمہ اپنے سے کم تر کو کہا جائے تو وہ امر ہوگا، اگر یہ کلمہ اپنے سے بالا تر کو کہا جائے تو

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۸۸/۲۔ المستصفی فی علم الاصول ص ۲۰۲۔ اصول السرخسی ۱۱/۱۔ اصول الشاشی ص ۴۰۔ اللمع فی اصول الفقہ ص ۱۲۔ قوت الاخیار ۱۲۴/۱۔ نسفی، کشف الاسرار۔ ۴۴/۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱۰۰/۱۔ اصول الفقہ ص ۲۱۶۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۲۵۶

وہ امر نہیں ہوگا۔ مثلاً قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَلِوَالِدَیَّ [نوح ۷۱:۲۸]

میرے رب! مجھے اور میرے والدین کو معاف فرما دے۔

مندرجہ بالا آیت میں سوال اور دعا ہے۔ اگر امر کا کلمہ اپنے جیسے کو کہا جائے تو وہ درخواست ہوگی۔

امر کے صیغے:

کسی فعل کے کرنے کا مطالبہ کئی طرح سے ہوتا ہے:

۱۔ امر کے صیغہ کے ساتھ: وَ أَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ الرَّسُوْلَ [آل عمران ۳:۱۳۲]

اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی۔

اس آیت میں لفظ أَطِیْعُوْا (تم سب اطاعت کرو) امر کا صیغہ ہے۔

۲۔ مضارع میں لام امر کے ساتھ: لِیُنْفِقْ ذُوْ سَعَۃٍ مِنْ سَعَتِہٖ [الطلاق ۶۵:۷]

خوشحال آدمی اپنی خوشحالی کے مطابق (بچے کو دودھ پلانے والی عورت کو) نفقہ دے۔

اس آیت میں لفظ لِیُنْفِقْ (اسے چاہیے کہ نفقہ دے) فعل مضارع ہے اور اس کے شروع میں ''لام'' لامِ امر ہے۔

۳۔ خبریہ جملہ کے ساتھ: جس کا مقصد حکم دینا یا مطالبہ کرنا ہو، صرف خبر دینا نہ ہو۔

وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ أَوْلَادَھُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ یُّتِمَّ الرَّضَاعَۃَ [البقرۃ ۲:۲۳۳]

جو باپ چاہتے ہوں کہ ان کی اولاد پوری مدت رضاعت تک دودھ پیے، تو مائیں اپنے بچوں کو کامل دو سال دودھ پلائیں۔

اس آیت میں یہ خبر دینا مقصود نہیں ہے کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں بلکہ یہ حکم ہے

کہ وہ اپنے بچوں کو دودھ پلائیں۔

صیغہ امر کے معانی

امر کا صیغہ متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ مختلف کتب اصولِ فقہ سے صیغہ امر کے معانی مع امثال لے کر ذیل میں بیان کر دیے گئے ہیں:

۱۔ وجوب (لازم قرار دینا): وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ [البقرة ۲:۴۳]
اور نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو۔

۲۔ استحباب (پسند کرنا): وَافْعَلُوا الْخَيْرَ [الحج ۲۲:۷۷]
اور نیک کام کرو۔

۳۔ اباحت (جائز قرار دینا): كُلُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ [البقرة ۲:۵۷]
جو پاک چیزیں ہم نے تمہیں بخشی ہیں انہیں کھاؤ۔

۴۔ تہدید (غصہ کے ساتھ مخاطب ہونا، دھمکانا): اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ [حم السجدة ۴۱:۴۰]
کرتے رہو جو کچھ تم چاہو۔

۵۔ ارشاد (ہدایت و رہنمائی کرنا): وَ أَشْهِدُوْا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ [الطلاق ۶۵:۲]
اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنا لو جو تم میں سے صاحب عدل ہوں۔

۶۔ تادیب (ادب سکھانا): نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن ابی سلمہؓ سے فرمایا:
سم اللّٰه و كل بيمينک و كل مما يليک [1]
اللہ کا نام لے (بسم اللہ پڑھو) اور اپنے دائیں سے کھاؤ اور اپنے آگے سے کھاؤ۔

۷۔ تعجیز (عاجز ظاہر کرنا): فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ [البقرة ۲:۲۳]
تو اس (قرآن) کی مانند ایک سورت ہی بنا لاؤ۔

۸۔ دعا: رَبِّ اغْفِرْلِيْ وَالِوَالِدَيَّ [نوح ۷۱:۲۸]

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين ۳/۱۷۵

میرے رب! مجھے اور میرے والدین کو معاف کر دے۔

۹۔ امتنان (احسان جتانا): وَ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلاَلاً طَيِّباً [المائدة ۵:۸۸]

جو کچھ حلال وطیب رزق اللہ نے تم کو دیا ہے اسے کھاؤ۔

۱۰۔ اکرام (عزت دینا): اُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ آمِنِيْنَ [الحجر ۱۵:۴۶]

ان (جنتوں کے باغوں اور چشموں) میں داخل ہو جاؤ سلامتی کے ساتھ بے خوف وخطر۔

۱۱۔ تسخیر (ذلیل کرنا): كُوْنُوا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ [البقرة ۲:۶۵]

بن جاؤ بندر اور اس حال میں رہو کہ ہر طرف سے تم پر دھتکار پھٹکار پڑے۔

۱۲۔ اہانت (تحقیر کرنا): فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيْدَكُمْ اِلاَّ عَذَاباً [النباء ۷۸:۳۰]

اب مزہ چکھو، ہم تمہارے لیے عذاب کے سوا کسی چیز میں ہرگز اضافہ نہ کریں گے۔

۱۳۔ تسویہ (دو چیزوں میں برابری ظاہر کرنا): فَاصْبِرُوا اَوْ لاَ تَصْبِرُوا [الطور ۵۲:۱۶]

تم خواہ صبر کرو یا نہ صبر کرو۔

۱۴۔ تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا): كُنْ فَيَكُوْنُ [البقرة ۲:۱۱۷]

ہو جا، پس وہ ہو جاتی ہے۔

۱۵۔ امر خبر کے معنی میں: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا لم تستحی فاصنع ماشئت [1]

جب تو شرم وحیا نہیں کرتا تو پھر جو چاہے کر۔

۱۶۔ خبر امر کے معنی: فَلْيَضْحَكُوا قَلِيْلاً وَ لْيَبْكُوْا [التوبة ۹:۸۲]

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الآداب، باب اذا لم تستحی فاصنع ماشئت ۳/ ۳۹۸

اب چاہیے کہ یہ لوگ ہنسا کم کریں اور روئیں زیادہ۔

۱۷۔ تمنی (تمنا، آرزو کرنا): وَ نَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ

[الزخرف ۴۳:۷۷]

اور وہ پکاریں گے اے مالک! تیرا رب ہمارا کام ہی تمام کر دے تو اچھا ہے۔

۱۸۔ تفویض وتسلیم (سپرد کرنا): فَاقْضِ مَا اَنْتَ قَاضٍ [طٰہٰ ۲۰:۷۲]

آپ کو جو حکم دینا ہو دے دیجئے۔

۱۹۔ مشورہ: فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى [الصافات ۳۷:۱۰۲]

اب تو بتا! تیرا کیا خیال ہے۔

۲۰۔ تحسیر (حسرت کی کیفیت): قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ [آل عمران ۳:۱۱۹]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) ان (منافقوں) سے کہہ دیں کہ اپنے غصہ میں آپ جل مرو۔

۲۱۔ تکذیب (جھٹلانا): قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ [البقرۃ ۲:۱۱۱]

(اے نبی!) ان (یہودیوں اور عیسائیوں سے) کہہ دیں کہ اپنی دلیل پیش کرو اگر تم وعدے میں سچے ہو۔

۲۲۔ استعجاب: أَسْمِعْ بِهِمْ وَ أَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُوْنَنَا [مریم ۱۹:۳۸]

جب وہ ہمارے سامنے حاضر ہوں گے اس روز تو ان کے کان بھی خوب سن رہے ہوں گے اور ان کی آنکھیں بھی دیکھتی ہوں گی۔

۲۳۔ اعتبار: اُنْظُرُوْا اِلٰى ثَمَرِهٖ اِذَا اَثْمَرَ وَ يَنْعِهٖ [الانعام ۶:۹۹]

یہ درخت جب پھلتے ہیں تو ان میں پھل آنے اور پھر ان کے پکنے کی کیفیت ذرا غور سے دیکھو۔

۲۴۔ انذار (ڈراوا): قُلْ تَمَتَّعُوْا فَاِنَّ مَصِيْرَكُمْ اِلَى النَّارِ [ابراھیم ۱۴:۳۰]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) ان سے کہہ دیں، اچھا مزے کرلو۔ آخرکار تمہیں پلٹ کر جانا دوزخ ہی میں ہے۔

امر کے مندرجہ بالا معانی میں سے کسی ایک معنی پر اس وقت تک عمل کرنا ممکن نہ ہوگا جب تک اس معنی کی تائید میں کوئی دلیل یا قرینہ موجود نہ ہو۔

مطلق صیغہ امر کی دلالت [۱]

امر کا صیغہ متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن اگر قرآن و سنت کی نصوص میں پایا جانے والا امر کا صیغہ مطلق ہو اور اس کے کسی ایک معنی کو بتلانے والا کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس صورت میں امر کا کون سا معنی مراد ہوگا؟ کیا وہ وجوب پر دلالت کرے گا یا استحباب پر؟ اس بارے میں علمائے اصول فقہ کا اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک امر وجوب کے لیے ہے اور کچھ کی رائے میں اس سے استحباب اور ندب مراد ہے۔ اور بعض کے ہاں یہ اباحت کے لیے ہے۔

وجوب سے مراد کسی فعل کا لازم ہونا اور ترکِ فعل کا حرام ہونا ہے۔ استحباب/ندب میں فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز مگر فعل راجح اور ترکِ فعل غیر راجح ہوتا ہے۔ مباح میں فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوتے ہیں۔ دونوں میں سے کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی [۲]۔ وجوب کو ترک کرنے والا گناہ گار ہے لیکن مندوب اور مباح کا تارک گناہ گار نہیں ہے۔

مطلق صیغہ امر کی دلالت پر اصولیین کی آراء مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی رائے: جمہور کے نزدیک مطلق امر کا صیغہ صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ مطلق امر میں

۱۔ اصول الشاشی ص ۴۰۔ ارشاد الفحول ص ۱۴۲۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/۵۰۔ اصول السرخسی ۱/۱۴۔ الاحکام فی اصول الأحکام ۲/۲۰۷۔ المستصفی فی علم الاصول ص ۲۰۲۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۰۷۔ اصول الفقہ ص ۳۱۷۔ قوت الاخیار ۱/۱۲۷۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۷۶۳

۲۔ قوت الاخیار ۱/۱۳۶

اباحت اور استحباب وغیرہ کا معنی نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا مطلق امر سے وجوب مراد لیا جائے گا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو۔ اگر کوئی قرینہ پایا گیا تو امر کے صیغہ سے وہی معنی مراد لیا جائے گا جس پر قرینہ دلالت کرے۔

جب امر کا صیغہ استحباب یا اباحت کے لیے استعمال ہو تو وہ اپنے مجازی معنی میں ہوگا، حقیقی معنی میں نہیں کیونکہ امر حقیقی معنی میں صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ مجازی معنی سے مراد لفظ کا اس معنی میں استعمال ہے جس معنی کے لیے وہ لفظ لغت میں وضع نہیں کیا گیا۔ لفظ کا حقیقی معنی وہ ہے جس کے لیے اہل لغت نے اس لفظ کو وضع کیا ہو۔

اپنے موقف کی حمایت میں جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى [طٰهٰ ۲۰:۹۳]

کیا تم نے میرے حکم کی نافرمانی کی۔

حکم کی مخالفت نافرمانی ہے۔ جو چیز غیر واجب ہو اس کی مخالفت کرنا نافرمانی نہیں ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ [الاحزاب ۳۳:۳۶]

کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی معاملہ کا فیصلہ کر دیں تو پھر اسے اپنے اس معاملے میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل رہے۔

اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امر آ جانے کے بعد کسی مکلف و مامور (جسے کسی فعل کو کرنے کا پابند بنا دیا جائے) کو اس کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا بلکہ اس کا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ مکلف سے اختیار کی نفی اور فعل کا لازم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر

صرف وجوب کے لیے ہے، ندب اور اباحت کے لیے نہیں ہے کیونکہ اگر امر مندوب یا مباح دلالت کرے تو پھر فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۳۔ قرآن مجید میں ہے:

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [النور ۲۴:۶۳]

رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو ڈرنا چاہیے کہ وہ کسی فتنے میں گرفتار نہ ہو جائیں یا ان پر دردناک عذاب نہ آ جائے۔

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو دنیا میں فتنہ و آزمائش اور آخرت میں دردناک عذاب کی وعید دی گئی ہے۔ وعید صرف ترکِ واجب پر ہوتی ہے۔ مباح اور مندوب فعل کا تارک مستحق وعید نہیں ہوتا۔

۴۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لو لا ان یشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء[1]

اگر میری امت پر مشقت نہ ہوتی تو میں ان کو ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا۔

یہ حدیث امر کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتے تو ایسا کرنا واجب ہوتا، خواہ اس کام میں مشقت ہوتی۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ناپسند فرمایا کہ ان کی امت پر کوئی مشقت ہو۔ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم نہیں دیا۔

۵۔ صحابہ کرامؓ اور تابعین کا عام طریق استدلال یہ ہوتا تھا کہ اگر امر کے صیغہ کو وجوب سے خارج کرنے والا کوئی قرینہ موجود نہ ہوتا تو وہ اس صیغہ سے وجوب ہی مراد لیتے

۱۔ موطا امام مالک، کتاب الصلوۃ، باب ما جاء فی السواک ص ۶۰

تھے۔ مثلاً حضرت جابر بن عبداللہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر بیٹھے جمعہ کا خطبہ ارشاد فرما رہے تھے۔ آپ نے فرمایا اجلسوا (بیٹھ جاؤ)۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس وقت مسجد کے دروازے پر تھے، یہ سن کر وہ مسجد کے دروازے ہی پر بیٹھ گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھا تو فرمایا تعال یا عبدالله بن مسعود [1]۔ ادھر آؤ! اے عبداللہ بن مسعودؓ۔

اس واقعہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے امر کے صیغہ اجلسوا (بیٹھ جاؤ) سے وجوب مراد لیا۔

۲۔ علمائے لغت اور اہل عرب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے کوئی فعل طلب کرے تو وہ امر کا صیغہ استعمال کرے، کیونکہ اس صورت میں جس شخص سے فعل طلب کیا گیا ہے اس کو ترکِ فعل کی اجازت نہیں ہے اور جہاں مکلف کو ترکِ فعل کی اجازت نہ ہو وہ واجب ہوتا ہے۔

۳۔ تمام افعال مثلاً فعل ماضی، فعل حال اور فعل مستقبل خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ چونکہ امر بھی ایک فعل ہے اس لیے دوسرے افعال پر قیاس کرتے ہوئے امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے گا۔

دوسری رائے: بعض مالکی علمائے اصول کہتے ہیں کہ مطلق امر کا صیغہ اباحت پر دلالت کرتا ہے۔

تیسری رائے: بعض شافعی علماء کی رائے ہے کہ امر کا صیغہ جس حقیقی معنی پر دلالت کرتا ہے وہ استحباب یا ندب ہے۔

چوتھی رائے: علماء کا ایک گروہ جس میں امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) بھی شامل ہیں، کا موقف ہے کہ کسی قرینہ کے بغیر امر کے صیغہ کا کوئی حقیقی معنی نہیں ہے۔ امر کے کئی معانی ہونے کی صورت میں ان

۱۔ سنن ابو داود، کتاب الصلوۃ، باب الامام یکلم الرجل فی خطبتہ ۱/۳۷۴

میں سے ایک مطلوبہ معنی کے واضح ہونے تک توقف کیا جائے گا۔

پانچویں رائے: ایک رائے یہ ہے کہ کسی قرینہ سے خالی امر کا صیغہ وجوب، ندب اور اباحت میں مشترک ہے۔ اس میں ان تینوں معانی کا اشتراک پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں امر کے صیغہ سے مطلوبہ معنی اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتا جب تک معنی کو ترجیح دینے والا کوئی قرینہ نہ پایا جائے۔

چھٹی رائے: بعض کا خیال ہے کہ امر کا صیغہ وجوب اور ندب کے درمیان مشترک ہے۔ ان دونوں میں سے کسی ایک کو امر کا معنی قرار دینے کے لیے ترجیح دینے والے کسی قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

وجوب، صیغہ امر سے ثابت ہوتا ہے، فعل سے نہیں (۱)

حنفی عالم ملا جیون (م ۱۱۳۰ھ) نے لکھا ہے کہ وجوب صرف صیغہ امر سے ثابت ہوتا ہے، فعل سے نہیں۔ لہٰذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے:

> وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [البقرة ۲:۱۱۷]
>
> اور جس بات کا وہ فیصلہ کرتا ہے، اس کے لیے بس یہ حکم دیتا ہے کہ "ہو جا" اور وہ ہو جاتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصال کے روزے رکھتے تھے۔ صوم وصال میں دو دن یا زیادہ دنوں تک قصداً افطار نہیں کیا جاتا اور مسلسل روزے رکھے جاتے ہیں، نہ رات کو کچھ کھایا پیا جاتا ہے اور نہ سحری کے وقت۔ جمہور علماء کا موقف ہے کہ وصال کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ اسی لیے ایک حدیث جس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں، میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

۱۔ قوت الاخیار ۱/۱۲۷

ایکم مثلی انی ابیت یطعمنی ربی و یسقینی [1]

تم میں سے کون میری طرح ہے، مجھے تو میرا رب کھلاتا ہے اور پلاتا ہے۔

لیکن اس فعل پر عمل کرنا واجب ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ کیا ہو اور ایسی دلیل موجود نہ ہو جس سے یہ بات ثابت ہو کہ وہ فعل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

بعض مالکی اور شافعی اصولیین کے نزدیک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صیغہ امر کی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوا کما رائیتمونی اصلی [2]

اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے تم دیکھتے ہو۔

یہ حدیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں اتباع و پیروی کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت ہونے کے بارے میں احناف اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب وہ فعل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سہواً نہ ہوا ہو اور نہ وہ آپ کا طبعی فعل ہو، جیسے کھانا پینا اور نہ وہ فعل آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سہواً صادر ہونے والے فعل یا آپ کے طبعی فعل یا آپ کی ذات سے مخصوص فعل سے بالاتفاق وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

حنفی عالم اسحاق بن ابراہیم شاشیؒ (م ۳۲۵ھ) نے لکھا ہے کہ بعض ائمہ کہتے ہیں کہ جب تک امر کا صیغہ نہ پایا جائے، وجوب ثابت نہیں ہوگا، مگر یہ محال ہے۔ شارع کی طرف سے امر کے صیغہ کے بغیر بھی وجوب ثابت ہو جاتا ہے۔ ایسا شخص جس تک شارع کی طرف سے امر کا صیغہ نہ پہنچا ہو، کیا اس کے لیے اللہ پر ایمان لانا واجب نہیں ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الصیام، باب التنکیل لمن اکثر الوصال ۱/۶۹۸

۲۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۴۷

رسول کو لوگوں کی ہدایت کے لیے نہ بھیجتا تو بھی عقل مندوں پر بذریعہ ان کی عقلوں کے خدائے قدوس کی معرفت واجب ہوتی (۱)۔

مامور بہ کی اقسام (۲)

کسی شخص کو امر کے صیغے سے جس فعل کے کرنے کا پابند بنایا جاتا ہے اس فعل کو مامور بہ کہتے ہیں۔ اگر آمر (حکم دینے والا) حکیم و دانا ہو تو کسی مامور بہ کا حکم یا اس سے روکنا ہی اس چیز کی اچھائی یا برائی کی دلیل ہے۔ حکیم اچھی چیزوں کا حکم دیتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے۔ لہٰذا حکیم آمر جس چیز کا حکم دے وہ حَسَن ہے اور جس چیز سے منع کرے وہ قبیح ہے۔

مامور بہ میں حُسن و قُبح کے تین معانی ہیں:

۱۔　مامور بہ کا کامل ہونا حُسن ہے اور اس کا ناقص ہونا قُبح ہے جیسے علم حُسن ہے اور جہل (لاعلمی) قُبح ہے۔

۲۔　مامور بہ کا طبیعت، مزاج اور دینوی اغراض کے موافق ہونا حُسن ہے اور ان کے مخالف ہونا قُبح ہے۔ جیسے ''شیریں'' طبیعت کے موافق ہونے کی بنا پر حُسن ہے اور ''تلخ'' طبیعت کے مخالف ہونے کی وجہ سے قُبح ہے۔

۳۔　مامور بہ کا مرتکب ثواب کا مستحق ہو تو وہ حُسن ہے اور اس کا مرتکب عذاب کے لائق ہو تو وہ قُبح ہے۔

پہلے دونوں معنوں میں مامور بہ کا حُسن یعنی اچھا ہونا اور قُبح یعنی برا ہونا متفقہ طور پر عقلی ہے۔ تیسرے معنی میں یہ اختلاف ہے کہ آیا اس صورت میں مامور بہ کا حَسَن و قبیح ہونا عقلی ہے یا شرعی ہے۔

۱۔　اصول الشاشی ص ۴۱

۲۔　اصول السرخسی ۱/۶۰۔ اصول الشاشی ص۳۶۔ قوت الاخیار ۱/۲۲۵۔ اصول فقہ اسلام ص ۱۵۶۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۳۶۹

مامور بہ کا حُسن و قُبح ثواب و عذاب کے لحاظ سے

پہلی رائے: مامور بہ کا حُسن و قُبح شرعی ہے۔ شارع نے جس فعل کا حکم دیا اور اس کے کرنے پر فاعل کو ثواب کا مستحق ٹھہرایا وہ فعل حَسَن ہو گیا اور جس فعل سے منع کر کے اس کے کرنے پر عذاب کا مستحق قرار دیا وہ فعل قبیح بن گیا۔ کسی فعل کے حُسن و قُبح کے تعین میں عقل کا دخل نہیں ہے بلکہ افعال کے حُسن و قُبح کا معیار شریعت ہے۔

دوسری رائے: جن افعال کو عقل حَسَن بتائے وہ حَسَن ہیں اور شریعت انہی افعال کے کرنے کا حکم دیتی ہے۔ جن افعال کو عقل قبیح بتائے، وہ قبیح ہیں اور شریعت انہی افعال سے منع کرتی ہے۔ کسی فعل کا عقلی طور پر حَسَن و قبیح ہونا ہی شارع کی طرف سے اس فعل کے حکم کا موجب ہے۔ شارع پر لازم ہے کہ وہ حَسَن کا حکم دے اور قبیح سے منع کرے۔

تیسری رائے: افعال کا حُسن و قُبح شریعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ شریعت نازل ہونے سے پہلے بھی بعض افعال حَسَن ہے اور بعض قبیح۔ لہٰذا شارع نے افعالِ حسنہ کا حکم فرما دیا اور افعالِ قبیحہ سے منع فرما دیا۔ مثلاً سچ کا حَسَن ہونا اور جھوٹ کا قبیح ہونا۔ شریعت نے ان افعال کے حُسن و قبح کو ظاہر کر دیا ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ پر افعالِ حسنہ کا حکم کرنا اور افعالِ قبیحہ سے منع کرنا واجب نہیں ہے، وہ مختار کل ہے۔ شریعت جس فعل کے کرنے کا حکم دیتی ہے وہ فعل اپنی ذات میں اور عقلی طور پر حَسَن ہوتا ہے اور شریعت جس چیز سے منع کرتی ہے وہ چیز اپنی ذات میں اور عقلی طور پر قبیح ہوتی ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جو چیز عقلی طور پر حَسَن ہو شارع اس کا حکم ضرور دے اور جو چیز عقلی طور پر قبیح ہو شارع اس سے ضرور منع کرے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ شارع اسی فعل کا حکم دے جسے عقل قبیح قرار دے اور اس فعل سے منع کرے جسے عقل حَسَن جانے۔ یہ اہل سنت و جماعت [1] کا موقف ہے۔

۱۔ اہل سنت و جماعت کی اصطلاح چوتھی صدی ہجری میں عام ہوئی۔ جسے علمائے حق نے بعض مخصوص عقائد رکھنے والے بعض فرقوں کے مقابلے میں اپنی پہچان کے لیے وضع کیا۔ سنت سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرز زندگی اور جماعت سے مراد صحابہ کرامؓ کی جماعت ہے۔ اہل سنت و جماعت سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جن کے عقائد و اعمال کا محور سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے اقوال و افعال ہیں۔

وصفِ حُسن کے اعتبار سے مامور بہ کی اقسام

مامور بہ کے حُسن ہونے کے اعتبار سے اس کی دو اقسام ہیں:

۱۔ حُسن لِذَاتِہٖ ۲۔ حُسن لِغَیرِہٖ

حُسن لِذَاتِہٖ

حُسن لِذَاتِہٖ وہ فعل ہے جو ذاتی طور پر حُسن ہو یعنی فعل کی اپنی ذات میں بغیر کسی واسطہ کے حُسن وخوبی پائی جائے، مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، نماز پڑھنا اور سچ بولنا وغیرہ۔

حُسن لِذَاتِہٖ کا حکم

۱۔ اگر مامور بہ میں حُسن کے ساقط ہونے کا کسی حال میں بھی احتمال نہ ہو، خواہ اکراہ وجبر کی حالت ہو یا نہ ہو، تو مکلف پر جب اس کا ادا کرنا واجب ہو جائے تو اس فعل کو ادا کیے بغیر اس کا وجوب ساقط نہیں ہوگا۔

مثلاً دل سے ایمان کی تصدیق کرنے کا حُسن ناقابل سقوط ہے۔ ہر عاقل بالغ مسلمان پر دل سے ایمان کی تصدیق کرنا واجب ہے، اس کا وجوب ساقط نہیں ہوسکتا۔ حالتِ جبر واِکراہ میں بھی تصدیقِ ایمان واجب ہے۔ اگر ایک مسلمان دشمنانِ اسلام کی قید میں ان کے مجبور کرنے پر کفریہ کلمات کہہ دے تو ایسا کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان کی تصدیق کرتا ہو۔ ایمان، دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار کرنے کا نام ہے۔ تصدیق اصل رکن ہے جس میں سقوط کا احتمال نہیں ہے، جبکہ زبان سے اقرار ایک زائد رکن ہے جو جبر واکراہ کے عذر میں سقوط کا امکان رکھتا ہے۔

اگر ایک شخص دل سے ایمان کی تصدیق نہ کرے اور بغیر کسی عذر کے زبان سے اس کا اقرار نہ کرے تو وہ ظاہر میں بھی کافر ہے اور وہ اللہ کے نزدیک بھی مومن نہیں ہے۔ جو شخص دل سے ایمان کی تصدیق نہ کرے اور زبان سے ایمان کا اقرار کرے وہ ظاہر میں مومن ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے ہاں وہ مومن نہیں ہے۔ جو شخص دل سے ایمان کی تصدیق کرے لیکن کسی وجہ سے اس کا زبان سے اقرار نہ کر سکے وہ ظاہر میں مومن نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے۔

۲۔ اگر بعض حالات میں عذر کے باعث مامور بہ کے حُسن میں سقوط کا احتمال ہو یا شارع کے حکم سے وہ ساقط ہو جائے تو مامور بہ کو ادا کرنے سے اس کا حُسن بھی ساقط ہو جاتا ہے اور مامور بہ کو بلا عذر ترک کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ مثلاً نماز حَسن لذاتہ ہے یعنی نماز کی اپنی ذات میں حُسن ہے۔ یہ قول وفعل سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے۔ اس میں تکبیرات، قراءتِ قرآن مجید، تسبیحات اور تعظیمِ الٰہی میں رکوع و سجود ہیں۔ نماز میں کسی غیر کی وجہ سے حُسن پیدا نہیں ہوا۔ لیکن بعض حالات میں اس کے سقوط کا احتمال پایا جاتا ہے، مثلاً ایک دن اور ایک رات سے زیادہ مجنون اور بے ہوش رہنے کی صورت میں نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ جنون اور بے ہوشی کی حالت میں چھوڑی جانے والی نمازوں کی نہ ادا واجب ہے اور نہ قضاء۔ عورت کے حیض ونفاس کے زمانہ میں بھی اس پر سے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ اس دوران عورت پر نماز کی ادائیگی واجب ہے اور نہ اس کی قضاء واجب ہے۔ جس حالت میں نماز سقوط قبول کرے گی اس کا حُسن بھی ساقط ہوتا ہے۔ لہٰذا مرد سے جنون اور بے ہوشی کی حالت میں اور عورت سے جنون و بے ہوشی، حیض اور نفاس کی حالت میں عذر کی وجہ سے نماز ساقط ہے۔ لیکن پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز ساقط نہیں ہوتی کیونکہ اس صورت میں تیمم کرنے کی اجازت ہے۔ لباس نہ ہونے کی صورت میں بھی نماز ساقط نہیں ہے کیونکہ برہنہ حالت میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔ اگر قبلہ (خانہ کعبہ) کی صحیح سمت معلوم نہ ہو اور کوئی بتانے والا بھی موجود نہ ہو تو نماز ساقط نہیں ہے بلکہ جس سمت پر غالب گمان ہو ادھر رخ کر کے نماز پڑھی جائے۔ نشہ مثلاً شراب نوشی وغیرہ سے عقل جاتی رہے تو نماز ساقط نہیں ہے بلکہ اس حالت میں فوت شدہ نماز کی قضاء لازم ہے۔

حَسَن لِغَیْرِہٖ

حَسَن لِغَیْرِہٖ وہ فعل ہے جس کی اپنی ذات میں کوئی خوبی نہ پائی جاتی ہو بلکہ کسی ''غیر'' کے واسطہ سے اس میں خوبی پائی جائے۔ یہ ''غیر'' اپنی ذات میں تو حَسَن ہے لیکن اس کے حُسن کی وجہ سے مامور بہ بھی حَسَن ہو گیا۔ حَسَن لِغَیْرِہٖ میں مامور بہ کے حسن ہونے میں اس کا اپنا کوئی دخل نہیں ہوتا۔

مثال: جہاد حَسَن لغیرہ کی ایک مثال ہے۔ جہاد میں انسان مرتے اور آبادیاں ویران ہوتی ہیں۔اس پہلو سے جہاد میں کوئی حُسن نہیں پایا جاتا۔لیکن جہاد کا مقصد اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمنوں سے اس لیے لڑنا ہے تا کہ کافروں اور باغیوں کے فتنہ وفساد سے مسلمانوں اور دیگر لوگوں کو محفوظ رکھا جائے اور اللہ تعالٰی کا دین سر بلند ہو۔اس لحاظ سے جہاد میں حُسن پیدا ہو گیا۔

اسی طرح شرعی سزائیں مثلاً شادی شدہ زانی وزانیہ کو سنگسار کرنا، غیر شادی شدہ زانی و زانیہ کو سو سو کوڑے مارنا، قتل عمد کی سزا قصاص، شراب نوشی کی سزا اسّی کوڑے اور چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا وغیرہ میں بذات خود کوئی حُسن نہیں ہے۔ان میں لوگوں کی جانوں اور جسمانی اعضاء کا نقصان ہے۔ چونکہ ان سزاؤں کا مقصد مجرم کو آئندہ ارتکابِ جرم سے روکنا اور دوسروں کو عبرت دلانا ہے اس لیے یہ سزائیں بھی حَسَن ہیں۔

حَسَن لِغَیرِہٖ کا حکم: مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اس کے ادا ہو جانے سے اس کا حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے۔جس ''غیر'' کے واسطے مامور بہ میں حُسن آیا ہے اس کے ساقط ہونے سے مامور بہ کا حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

جب امر کا صیغہ مطلق ہو اور بغیر کسی قرینہ کے آیا ہو تو اس صورت میں امر سے وہ مامور بہ مراد ہے جو حَسَن لذاتہ ہو۔

حَسَن لِغَیرِہٖ کی اقسام: حَسَن لِغَیرِہٖ کی دو اقسام ہیں:

۱۔ **پہلی قسم:** ''غیر'' مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ ''غیر'' اور مامور بہ دونوں کو ادا کرنے کے لیے علیحدہ علیحدہ عمل کی ضرورت ہو۔مثلاً قرآن مجید میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ [الجمعة ۶۲:۹]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید وفروخت چھوڑ دو۔

اس آیت میں لفظ سعی (آمادہ ہونا اور چل پڑنا) استعمال ہوا ہے۔ سعی میں بذات خود کوئی حُسن نہیں ہے۔ اس میں حُسن نمازِ جمعہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ سعی نمازِ جمعہ تک پہنچنے کا واسطہ ہے۔ نمازِ جمعہ عبادت ہے اور اس کی وجہ سے نمازِ جمعہ کے لیے کی جانے والی سعی بھی عبادت بن جاتی ہے۔ سعی کے ادا کرنے سے نمازِ جمعہ ادا نہیں ہوتی بلکہ نمازِ جمعہ کے لیے الگ فعل ادا کرنا پڑتا ہے۔ سعی الگ فعل ہے اور نمازِ جمعہ ایک الگ فعل۔

چونکہ سعی میں نمازِ جمعہ کی وجہ سے حُسن آیا ہے لہٰذا اگر نماز جمعہ ساقط ہو جائے تو سعی بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ واسطہ کے ساقط ہو جانے سے مامور بہ حَسَن لِـغَیْـرِہٖ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر نماز جمعہ فرض نہ رہا (جیسے مسافر، مریض اور قیدی پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے) تو نماز جمعہ کے لیے سعی بھی فرض نہیں ہے۔

مثال: وضو ایسا مامور بہ ہے جس کی اپنی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے بلکہ نماز کی وجہ سے اس میں حُسن آیا ہے۔ وضو میں پانی ضائع کرنے کا عمل ہوتا ہے، اس میں کوئی حُسن نہیں ہے۔ لیکن جب وضو نماز ادا کرنے کے لیے کیا گیا تو اس میں حُسن پیدا ہو گیا اور ایسے وضو پر ثواب ہے۔ لہٰذا وضو حَسَن لغیرہ ہے۔ وضو کرنے سے نماز ادا نہیں ہو جاتی بلکہ وضو کے لیے الگ فعل سرانجام دیا جاتا ہے اور نماز کے لیے الگ فعل ادا کرنا ہوتا ہے۔ واسطہ کے ساقط ہونے سے مامور بہ حَسَن لغیرہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لیے اگر نماز فرض نہ رہے اور وہ ساقط ہو جائے (جیسے حیض ونفاس کے دنوں میں عورت سے نماز ساقط ہو جاتی ہے) تو پھر وضو بھی واجب نہیں ہے۔

۲۔ دوسری قسم: مامور بہ کے ادا ہونے سے ''غیر'' بھی ادا ہو جائے اور مامور بہ اور ''غیر'' دونوں ایک عمل سے ادا ہو جائیں، ان دونوں کے لیے الگ الگ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

مثال: نماز جنازہ میں میت کو سامنے رکھ کر نماز پڑھی جاتی ہے جو بظاہر بت پرستی کے مشابہ ہے۔ مگر نمازِ جنازہ فوت شدہ مسلمان کا حق ہے جسے دوسرے مسلمان ادا کرتے ہیں اور دوسرے کا حق ادا کرنا مستحسن اقدام ہے۔ اس وجہ سے میت سامنے رکھ کر نماز پڑھنا بھی حَسَن شمار ہوا۔

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''مسلمان کے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں: سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازوں کے پیچھے جانا، دعوت قبول کرنا، اور چھینکنے والے کا جواب دینا''[۱] یعنی چھینکنے والا الحمد لله (اللہ تیرا شکر ہے) کہے تو جواب میں یرحمک الله (اللہ تم پر رحم فرمائے) کہنا۔

مندرجہ بالا حدیث سے معلوم ہوا کہ مسلمان میت کی نماز جنازہ پڑھنا اور جنازے کے پیچھے چلنا مسلمان میت کا حق ہے۔ یہ حق ادا کرنا نماز جنازہ سے حاصل ہوتا ہے، اس کے لیے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی۔

کیا امر تکرار چاہتا ہے[۲]:

امر میں تکرار سے مراد یہ ہے کہ جس شخص کو کام کرنے کا حکم دیا گیا ہو، وہ اسے بار بار کرے۔ امر کا صیغہ کسی کام کو بار بار کرنے کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تین فقہی آراء ہیں:

۱۔ **احناف کی رائے:** امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تو کسی فعل کو صرف ایک مرتبہ کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، نہ اس کے تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس فعل کے تکرار کا احتمال رکھتا ہے بلکہ امر کا صیغہ کسی فعل کی محض طلب کے لیے بنایا گیا ہے۔ امر کی تعمیل کے لیے فعل کا محض ایک بار کرنا کافی ہے۔ مثلاً اگر زبیر نے یہ کہا کہ زینت سے میرا نکاح کرا دو تو یہ امر اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ زبیر کا بار بار نکاح کرایا جائے۔ اگر سلیمان اپنے وکیل سے کہے: میری بیوی کو طلاق دے دو۔ وکیل نے

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب الأمر باتباع الجنائز ۱/۴۷۷

۲۔ تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی ص ۷۹۹۔ اصول السرخسی ص۲۰۔ ارشاد الفحول ص۱۴۷۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۲۵۵۔ المستصفیٰ علم الاصول ص ۲۱۱۔ قوت الاخیار ۱/۱۵۱۔ اصول الفقه ص ۳۱۸۔ الوجیز فی اصول الفقه ص ۳۶۳۔ کشف الاسرار ۱/۵۸

طلاق دے دی۔ پھر سلیمان نے دوسرا نکاح کر لیا۔ اب وکیل کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پہلے امر (حکم) کی بنیاد پر سلیمان کی بیوی کو ایک بار پھر طلاق دے دے۔

اگر امر کے صیغہ کے ساتھ ایسا قرینہ ہو جو تکرار پر دلالت کرے تو پھر امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، جیسے اگر امر کسی شرط یا وصف سے متعلق ہو اور شارع نے ان کو اس فعل کی علت قرار دیا ہو۔

قرآن مجید کی آیت ہے:

فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ [البقرة ۲:۱۸۵]

لہٰذا تم میں سے جو شخص اس مہینہ (رمضان) کو پائے اس کو لازم ہے کہ وہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے۔

اس آیت میں روزے رکھنا ماہ رمضان کی شرط سے معلق ہے۔ جب بھی ماہ رمضان آئے گا، روزے رکھے جائیں گے اور فَلْيَصُمْهُ (اس کو چاہیے کہ اس مہینے کے روزے رکھے) تکرار چاہے گا۔ فَلْيَصُمْهُ اُس فعل امر کا صیغہ فی نفسہٖ تکرار نہیں چاہتا کیونکہ روزہ رکھنا فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ (پس جس نے رمضان کا مہینہ پایا) کی شرط سے معلق ہے۔ جب یہ شرط پائی جائے گی تو فَلْيَصُمْهُ امر کا صیغہ تکرار چاہتا ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا [المائدة ۵:۶]

اور اگر جنابت کی حالت ہو تو خوب پاک ہو جاؤ۔

یہاں غسل کرنا جنابت کی شرط سے معلق ہے۔ جب بھی جنابت کی حالت ہو، غسل کیا جائے گا۔

قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸]

اور چور خواہ مرد ہو یا عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

ہاتھ کاٹنے کا عمل چوری کی شرط سے معلق ہے۔ جب بھی چوری کی جائے، ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

قرآن مجید میں ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور ۲۴:۲]

زانیہ عورت اور زانی مرد، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔

غیر شادی شدہ زانی جتنی بار بھی زنا کرے، اسے اتنی بار کوڑے مارے جائیں گے۔ کوڑے مارنے کا محل ومقام آدمی کا بدن ہے اور بدن زندہ حالت میں ہمیشہ کوڑوں کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہاں کوڑے مارنے کے فعل کا تکرار، زنا کے تکرار سے ہوگا اور محل یعنی بدن اس تکرار کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

۲۔ **شوافع کی رائے:** امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا لیکن تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ وہ امر شارع کی طرف سے ہو یا غیر شارع کی طرف سے ہو۔ اکثر علمائے شافعیہ کے نزدیک امر فعل کے کم از کم ایک مرتبہ کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔

۳۔ **تیسری رائے:** بعض علمائے شافعیہ کا موقف ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے لیکن اگر اس کے خلاف کوئی دلیل ہو تو پھر امر سے مراد تکرار نہیں ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کے حکم میں یہ آیت نازل ہوئی:

وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران ۳:۹۷]

اور لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھر (خانہ کعبہ) تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو، وہ اس کا حج کرے۔

تو ایک صحابی حضرت اُقراع بن حابسؓ نے پوچھا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا ہر سال؟ آپ خاموش رہے۔ اس نے تین بار یہی کیا۔ آپ نے فرمایا:

لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم و اذا نهيتكم عن شيء فدعوه[1]

۱۔ **صحیح مسلم، کتاب الحج، باب فرض الحج في العمر ۳/۳۶۵**

اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال حج واجب ہو جاتا اور پھر تم سے نہ ہو سکتا۔ پھر فرمایا: تم مجھے اسی بات پر چھوڑ دو جس پر میں تمہیں چھوڑ دوں۔ اس لیے کہ اگلے لوگ اسی سبب سے ہلاک ہوئے کہ انہوں نے اپنے نبیوں سے بہت سوال کیے اور ان سے بہت اختلاف کیا۔ پھر جب میں تم کو کسی بات کا حکم دوں تو اس میں سے جتنا ہو سکے بجالاؤ اور جب کسی بات سے منع کروں تو ترک جاؤ۔

اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں۔

ایک فریق کہتا ہے کہ حضرت اُقرع بن حابسؓ کا ہر سال حج کرنے کے بارے میں پوچھنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار چاہتا ہے۔ دیگر علماء نے کہا ہے کہ اس فریق کا یہ استدلال کمزور ہے۔ اس واقعہ سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ حضرت اُقراع بن حابسؓ کو معلوم تھا کہ عربی زبان میں امر کا صیغہ تکرار کا مطالبہ نہیں کرتا۔ اگر لغت میں امر تکرار چاہتا تو حضرت اُقراعؓ سوال کیوں پوچھتے۔

کیا امر جلدی چاہتا ہے یا تاخیر (۱)

امر کی بحث میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ امر فور یعنی جلدی چاہتا ہے یا تراخی یعنی تاخیر چاہتا ہے۔ امر کے صیغہ سے جس فعل کے کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے کیا امر اس فعل کو فوراً کرنے کا تقاضا کرتا ہے یا مکلف اس فعل کو کرنے میں تاخیر کر سکتا ہے۔ اس بارے میں فقہاء کی آراء مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ جو علماء یہ رائے رکھتے ہیں کہ امر کا صیغہ کسی فعل کے کرنے کا محض مطالبہ کرتا ہے، ایک مرتبہ یا تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، ان کے نزدیک امر کا صیغہ فعل کو فوراً کرنے یا دیر سے کرنے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ مطلق فعل پر دلالت کرتا ہے۔ فعل کو جلد یا دیر سے ادا کرنا قرینے کے مطابق ہوگا۔ مکلف کے لیے فعل کی ادائیگی میں اس حد تک تاخیر جائز ہے کہ مامور بہ فعل سرے سے ضائع ہی

۱۔ المستصفی علم الاصول ص ۲۱۵۔ ارشاد الفحول ص ۱۵۰۔ نسفی، کشف الاسرار ص ۱۱۳۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۲۴۲۔ اصول السرخسی ۱/۲۶۔ اصول الشاشی ص ۴۴۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۲۶۵

نہ ہو جائے اور مکلف اس فعل کے ادا کرنے سے قاصر نہ رہ جائے تا کہ وہ گناہ گار نہ ہو۔ مستحسن یہ ہے کہ مطلوبہ فعل کو جلد ادا کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ [آل عمران ۳:۱۳۳]

دوڑ کر چلو اس راہ پر جو تمہارے رب کی بخشش اور اس جنت کی طرف جاتی ہے جس کی وسعت آسمانوں اور زمین جیسی ہے اور وہ متقی لوگوں کے لیے تیار کی گئی ہے۔

۲۔ جو فریق امر میں تکرار کا قائل ہے اس کے نزدیک مطلق امر کا صیغہ فعل کو فوراً کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کی اس لیے مذمت کی تھی کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم پر فوراً سجدہ نہیں کیا تھا۔

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ [الاعراف ۷:۱۲]

پوچھا، تجھے کس چیز نے سجدہ کرنے سے روکا جبکہ میں نے تجھ کو حکم دیا تھا۔

فرشتوں نے اللہ کے حکم پر آدم کو فوراً سجدہ کر دیا تھا۔

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا [البقرة ۲:۳۴]

اور جب ہم نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کے آگے جھک جاؤ تو سب جھک گئے۔

۳۔ جو گروہ امر میں تکرار کا قائل نہیں ہے وہ کہتا ہے کہ اگر مامور بہ مطلق ہے یعنی وہ ادا کے لیے وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا تو اس کے کرنے میں تاخیر کی جا سکتی ہے، بشرطیکہ پوری عمر میں اس فعل کو ادا کرنا رہ نہ جائے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ایک ماہ کے نفل روزے رکھنے کی نذر کرے تو وہ اپنی عمر میں جب چاہے یہ نذر پوری کر سکتا ہے۔ تاخیر پر اسے گناہ نہیں ہوگا۔ لیکن اگر مکلف اس نذر کو پورا کرنے سے قبل فوت ہو جائے گا تو وہ ترکِ فعل کی بنا پر گناہ گار ہوگا، بشرطیکہ یہ ترکِ فعل اس کی غفلت سے واقع ہوا ہو۔

اگر مامور بہ کی ادائیگی وقت سے مقید ہو تو اگر وقت میں وسعت ہے تو فعل کو آخری وقت تک موخر کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً عصر کی نماز کے لیے وقت مقرر ہے۔ یہ نماز اپنے آخری وقت یعنی سورج غروب ہونے سے پہلے ادا کی جا سکتی ہے۔ لیکن اگر فعل کو ادا کرنے کے لیے وقت کی تنگی ہو تو پھر اسے ادا کرنے میں تاخیر جائز نہیں ہے۔

اگر امر ایسے وقت سے مقید ہو جس کے فوت ہو جانے سے فعل کی ادائیگی بھی فوت ہو جائے مثلاً پانچوں اوقات کی نمازوں کا حکم تو ایسا امر فعل کو اس وقت میں ادا کرنے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

وقت سے مقید امر کی دو مشہور اقسام ہیں:

۱۔ اگر وقت فعل کے لیے ظرف ہو: اس میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ فعل پورے وقت کو محیط ہو۔ اس وقت میں مطلوبہ فعل کے علاوہ اسی قسم کا کوئی اور فعل بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔ پانچوں اوقات کی نمازیں، ہر نماز اس کے وقت کے کسی حصے میں بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ جب وقت فعل کے لیے ظرف ہو تو فعل کا وجوب اوّل وقت سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ آخری وقت سے تعلق رکھتا ہے۔ مثلاً اگر کسی نماز کے آخر وقت میں عورت کو حیض آ جائے تو حیض سے پاک ہو جانے پر اس عورت پر نماز کی قضا لازم نہیں ہے اور اگر کسی نماز کے آخری وقت میں عورت حیض سے پاک ہو جائے تو اس پر اس وقت کی نماز فرض ہو جائے گی۔ مقیم شخص اگر کسی نماز کے آخر وقت میں سفر کرے گا تو وہ قصر نماز ادا کرے گا۔

۲۔ اگر وقت فعل کے لیے معیار ہو: اس صورت میں فعل پورے وقت پر محیط ہوتا ہے اور اس فعل کو ادا کرنے کے بعد وقت کا کچھ حصہ بھی نہیں بچتا۔ اس وقت میں اس فعل کے علاوہ اسی جنس کا دوسرا فعل ادا نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً روزہ پورے دن کا ہوتا ہے۔ ماہ رمضان کے روزوں میں کوئی دوسرا روزہ نفلی یا کفارہ یا قضا نہیں رکھا جا سکتا کیونکہ فرض روزہ کی عبادت دوران رمضان طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک پورے وقت پر محیط ہے۔

ادا اور قضا(۱)

امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے وجوب کی دو اقسام ہیں:

ادا اور قضا

ا۔ ادا

امر سے جو چیز واجب ہو اس کو بعینہٖ اس کے مستحق کے سپرد کرنا ادا کہلاتا ہے۔

ادا کی دو اقسام ہیں: ادا کامل اور ادا قاصر

ادا کامل: ادا کامل یہ ہے کہ واجب کو اس کی تمام شرعی صفات کے ساتھ ادا کیا جائے۔ اسی طریقے سے ادا کیا جائے جس طریقہ سے اس کا ادا کرنا لازم قرار دیا گیا ہے اور واجب کو اسی وقت میں ادا کیا جائے جو وقت اس کے ادا کرنے کا معین ہے۔ نماز با جماعت پڑھنا اداء کامل کی مثال ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نماز با جماعت پڑھنا تنہا نماز پڑھنے سے ثواب میں ستائیں درجے افضل ہے (۲)۔

ادائے کامل کا یہ حکم ہے کہ اس کے ادا کرنے سے مکلّف ذمہ داری سے عہدہ برآء ہو جاتا ہے۔

ادا قاصر: جب کسی واجب کو شرعی صفات میں کسی کمی و نقصان کے ساتھ ادا کیا جائے تو وہ ادائے قاصر کہلاتی ہے۔ مثلاً بغیر جماعت کے تنہا نماز پڑھنا، دوران نماز رکوع اور سجدہ وغیرہ صحیح طور پر اور اطمینان سے نہ کرنا اور خریدی ہوئی چیز کو کسی نقصان کے ساتھ واپس کر دینا وغیرہ۔

ادائے قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقص کی تلافی مثل (اس جیسی چیز) سے ممکن ہو تو کر دی جائے۔ اگر مثل سے نقصان کی تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، البتہ گناہ باقی رہتا ہے۔

۱۔ ارشاد الفحول ص ۱۵۹۔ نسفی، کشف الاسرار ص۶۴۔ المستصفی فی علم الاصول ص۲۱۵۔ الاحکام فی اصول الأحکام ۲/۲۶۲۔ اصول الشاشی ص ۴۸۔ قوت الاخیار ۱/۱۶۴۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۷۴

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب فضل صلوۃ الجماعۃ ۱/۲۹۷

۲۔ قضا

امر سے جو چیز واجب ہو اس کے مثل کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینا قضاء کہلاتا ہے۔ قضا کی دو اقسام ہیں: قضا کامل اور قضا قاصر

قضا کامل: اس سے مراد یہ ہے کہ کسی واجب کے مثل کو صورت اور معنی دونوں طرح اس کے مستحق کے سپرد کرنا۔ مثلاً روزے کی قضا روزے سے اور نماز کی قضا نماز سے ہوتی ہے۔ اگر کسی شخص نے دس کلوگرام گندم غصب کر کے ضائع کر دی تو وہ دس کلو گندم واپس کرنے کا پابند ہے۔

قضا قاصر: قضا قاصر یہ ہے کہ وہ معنی کے لحاظ سے تو واجب کے مثل ہو لیکن صورت کے لحاظ سے واجب کے مثل نہ ہو۔ مثلاً اگر کسی شخص نے دس کلوگرام گندم غصب کی اور وہ ضائع ہو گئی اور بازار سے بھی معدوم ہو گئی تو غاصب اس چیز کی قیمت بطور تاوان ادا کرنے کا پابند ہے۔ قیمت معنوی طور پر ضائع شدہ اور معدوم گندم کی مثل ہے مگر صورت کے لحاظ سے گندم کی مثل نہیں ہے۔

اگر کسی چیز کی مثل نہ صورت میں ہو اور نہ معنی میں تو اس کی قضاء واجب نہیں ہے، جیسے نماز جمعہ اور عیدین چھوٹ جائیں تو ان کی قضاء نہیں ہے۔ نماز جمعہ چھوٹ جائے تو اس روز ظہر کی نماز ادا کی جائے گی۔

اگر گواہان جھوٹی گواہی دے کر کسی عورت کو عدالت سے طلاق دلوا دیں، طلاق کے فیصلہ کے بعد گواہان اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو شوہر کو اس وجہ سے جو نقصان پہنچا ہے گواہوں پر اس کا کوئی تاوان نہیں کیونکہ صوری اور معنوی طور پر اس کا کوئی مثل نہیں ہے کہ جس کو ادا کیا جائے۔ البتہ گواہان گناہ گار ہیں اور انہیں تعزیری سزا دی جائے گی۔

اگر کسی چیز کا صوری اور معنوی مثل نہ ہو لیکن شریعت نے کسی اور چیز کو اس کا مثل قرار دیا ہو تو اس کی قضا شرعی مثل کے لحاظ سے واجب ہے۔ مثلاً اگر کوئی عمر رسیدہ شخص روزہ نہیں رکھ سکتا تو اس کے لیے روزے کی قضا فدیہ (ایک مسکین کو کھانا کھلانا) مثلِ شرعی ہے۔ اسی طرح قتلِ خطا میں شرعی مثل دیت ہے، حالانکہ جان اور دیت میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔

قضا کامل پر جب تک عمل ممکن ہو کرنا چاہیے۔ اگر قضا کامل پر عمل ممکن نہ ہو تو پھر قضا قاصر پر عمل کیا جاتا ہے۔

ادا و قضا کے دیگر احکام

۱۔ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اسی سبب سے قضا واجب ہوتی ہے۔ یہ رائے احناف کی ہے۔ مثلاً نماز کی فرضیت مندرجہ ذیل نص قرآن سے ثابت ہوتی ہے:

وَاَقِیْمُوا الصَّلاَۃَ [البقرۃ ۲:۴۳]

اور نماز قائم کرو۔

یہی نص نماز کی قضا پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اگر نماز فوت ہو جائے تو اس کی قضا کے وجوب کے لیے کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قضا کے لیے کسی جدید سبب کی ضرورت ہے۔ جس سبب سے ادا واجب ہوئی اسی سبب سے قضا واجب نہیں ہوتی بلکہ قضا کے لیے علیحدہ حکم درکار ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک نماز کی قضاء کی نص ایک حدیث ہے جسے حضرت انس بن مالکؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

من نسی صلوۃ فلیصل اذا ذکر (۱)

جو شخص کسی نماز کو بھول جائے تو اسے چاہیے کہ جب یاد آئے تو پڑھ لے۔

ان کا موقف ہے کہ اگر یہ حدیث نماز کی قضا پر دلالت نہیں کرتی اور پہلا حکم (واقیموا الصلوۃ) ہی قضا کو ثابت کرتا ہے تو پھر اس دوسرے حکم کیا ضرورت تھی۔

احناف کہتے ہیں کہ یہ حدیث تنبیہ کے لیے آئی ہے (۲)۔

۲۔ قضا کی نیت سے ادا جائز ہے اور ادا کی نیت سے قضا درست ہے۔ اس کی وضاحت یوں ہے کہ اگر کسی نے آج کی نماز ظہر ادا کرتے وقت کہا کہ میں آج کی ظہر کی قضا کی نیت کرتا ہوں تو لفظ ''آج'' کے قرینہ سے یہ مراد ہوگا کہ میں آج کی نماز ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں اور اگر کسی

۱۔ صحیح بخاری. کتاب مواقیت الصلوۃ، باب من نسی صلوۃ فلیصل اذا ذکر ۲۸۲/۱

۲۔ قوت الاخیار ۱۷۳/۱

نے کہا کہ میں گزشتہ کل کی نماز ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو ''گزشتہ کل'' کے قرینہ کی موجودگی میں مراد ہوگا کہ میں گزشتہ کل کی نماز ظہر کی قضاء کی نیت کرتا ہوں۔ اس کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّه [الجمعة ۶۲:۱۰]

پس جب نماز (جمعہ) پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔

یہاں قضا ادا کے معنی میں استعمال ہوا ہے کیونکہ نماز جمعہ کی قضا نہیں ہے۔

اگر کسی نے ماہ شعبان میں رمضان کا گمان کرتے ہوئے روزے رکھے تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ سبب کے پائے جانے سے قبل ادا ہے جو کہ ناجائز ہے۔ رمضان کے روزوں کا سبب ماہ رمضان کو پانا ہے۔ لیکن اگر کسی نے ماہ شوال میں رمضان کا گمان کرتے ہوئے روزے رکھے تو جائز ہے، اس وجہ سے نہیں کہ یہ ادا کی نیت سے قضا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ یہ ادا کی نیت سے ادا ہے۔ اس نے اپنے گمان میں غلطی کی جو کہ قابل معافی ہے [1]۔

ادا کے لیے قدرت کی شرط [2]:

کسی فعل کے وجوب کے لیے مکلف میں قدرت و استطاعت کی شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [البقرة ۲:۲۸۶]

اللہ کسی جان پر اس کی قدرت سے بڑھ کر ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا۔

قدرت سے مراد وہ استطاعت ہے جس کے ذریعے مکلف اس چیز کو ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے۔ قدرت دو طرح کی ہوتی ہے:

۱۔ قوت الاخیار ۱/۱۲۸

۲۔ اصول السرخسی ۱/۶۵۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۹۱۔ قوت الاخیار ۱/۲۴۱

۱۔　قدرتِ حقیقی جس سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق وعطا ہے

۲۔　اسباب کی سلامتی اور اعضائے جسمانی کی صحت ودرستی۔

شارع جب انسان کو کسی فعل کا پابند کرتا ہے تو اس کا انحصار قدرتِ حقیقی پر نہیں بلکہ اسباب کی سلامتی اور اعضائے جسمانی کی صحت وتندرستی پر ہے۔ اگر انسان پر کسی فعل کو لازم کرنے کا انحصار قدرتِ حقیقی پر ہوتا تو غیر مسلم جو حالتِ کفر پر مرا ہو، وہ ایمان لانے کا پابند ومکلف نہ ہوتا کیونکہ اس میں قدرتِ حقیقی نہیں پائی گئی یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ایمان کی توفیق وعطا نصیب نہیں ہوئی حالانکہ ہر شخص ایمان لانے کا مکلف ہے۔ کسی فعل کی ادائیگی کے لیے مکلف میں جس قدرت کا پایا جانا ضروری ہے اس سے مراد وہ قدرت ہے جس کے معنی اسباب کا سلامت رہنا اور اعضاء کا صحیح ہونا ہے۔

انسان وضو پر اس وقت قادر ہوتا ہے جب پانی دستیاب ہو اور جسم کو کوئی ایسا مرض لاحق نہ ہو جو پانی کے استعمال سے بڑھ جائے۔ نماز کی ادا کے لیے قدرت یہ ہے کہ آدمی تندرست ہو، قیام نہ کر سکے تو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی قدرت رکھتا ہو اور بیٹھ نہ سکے تو اشارے سے نماز پڑھنا فرض ہے۔ زکوۃ کی ادائیگی کی قدرت یہ ہے کہ مکلف کم از کم اتنے مال کا مالک ہو جس پر زکوۃ فرض ہوتی ہو اور اس پر دیگر شرائط بھی پوری ہوتی ہوں۔ روزہ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف تندرست اور مقیم ہو، بیمار اور مسافر نہ ہو۔ حج کی قدرت یہ ہے کہ زادِ راہ میسر ہو، مکلف تندرست ہو اور راستہ پر امن ہو۔

اس لحاظ سے مکلف میں پائی جانے والی قدرت کی دو اقسام ہیں: قدرت مطلقہ اور قدرت کاملہ۔

۱۔ **قدرتِ مطلقہ**: یہ وہ کم از کم استطاعت ہے جس کے ذریعے مکلف کسی فعل کی ادیگی پر قادر ہوتا ہے۔ کسی بھی امر کے وجوب کے لیے مکلف میں قدرتِ مطلقہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ مثلاً عصر کی نماز کے لیے اتنا وقت ملنا شرط ہے جس میں عصر کی چار رکعات فرض ادا کی جا سکیں۔ اگر سورج غروب ہونے سے قبل آخری وقت میں کوئی نابالغ، بالغ ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے

نون عاقل ہو جائے یا غیر مسلم مسلمان ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک ان پر عصر کی نماز استحساناً لازم ہے۔ اگر یہ لوگ تین رکعات نماز پڑھنے پر قادر ہو گئے ہوں تو نماز ادا کریں، ورنہ اس کی قضا لازم ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کسی فعل کی ادا کے واجب ہونے کے لیے قدرت کے پائے جانے کا احتمال کافی ہے، قدرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) اور فقہائے احناف میں سے امام زفرؒ (م ۱۵۸ھ) جو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں، کے نزدیک اگر بقیہ آخری وقت میں ان لوگوں کے لیے فرض ادا کرنا ممکن نہ ہو تو ان نماز کی ادا لازم نہیں ہے کیونکہ وہ قدرت مطلقہ نہیں رکھتے۔

۱۔ **قدرت کاملہ:** یہ وہ استطاعت ہے جس میں مکلف کا فعل کو ادا کرنا آسان ہوتا ہے۔ جب تک یہ آسانی رہے، واجب بھی باقی رہتا ہے۔ جب قدرت کاملہ ختم ہو جائے تو واجب بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ مثلاً تمام عباداتِ مالیہ میں قدرتِ کاملہ یعنی آسانی کا ہونا شرط ہے۔ زکوٰۃ اس شخص پر واجب ہے جو ایک سال تک مطلوبہ مقدار میں مال کا مالک رہا ہو۔ سال پورا ہونے پر اگر پورا مال ضائع اور تباہ ہو جائے تو احناف کے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ اگر مالِ نصاب ضائع ہو جانے کے باوجود مکلف پر زکوٰۃ ادا کرنا واجب قرار دے دیا جائے تو یہ مکلف پر ایک طرح کا تاوان ہے اور بغیر قدرت کے زکوٰۃ واجب کرنا لازم آتا ہے۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کہتے ہیں کہ اس صورت میں زکوٰۃ ساقط نہیں ہے کیونکہ پورا نصاب ضائع ہو جانے کے باوجود یہ شخص قدرت ممکنہ کے سبب سے زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہے، اس لیے اس پر زکوٰۃ واجب رہے گی۔ لیکن اگر سال سے پہلے مال ضائع ہو جائے تو پھر بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں ہے بلکہ ساقط ہو جائے گی۔ اگر مکلف پورا مال خود ضائع کر دے تو پھر بالاتفاق اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی کیونکہ اس شخص نے سارا مال ضائع کر کے مستحقین زکوٰۃ کی حق تلفی کی ہے، اس لیے سزا کے طور پر اس شخص پر زکوٰۃ واجب رکھی جائے گی۔

امر کے دیگر احکام

۱۔کسی چیز کا حکم دینے کا حکم دینا کیا اس چیز کا حکم کہلاتا ہے یا نہیں؟

جمہور علمائے اصول کے نزدیک ایسا حکم اس چیز کا حکم نہیں کہلاتا[۱]۔ امام غزالیؒ (م۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ کسی چیز کا حکم دینے کا حکم دینا امر نہیں ہے جب تک کوئی دلیل اس پر دلالت نہ کرے۔

مثال: اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو امت مسلمہ سے زکوۃ وصول کرنے کا حکم مندرجہ ذیل آیت میں دیا:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِم بِهَا [التوبة ۹:۱۰۳]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) آپ ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انہیں پاک کریں اور (نیکی کی راہ میں) انہیں بڑھائیں۔

اس آیت میں مجرد امر کا صیغہ خُذْ (تم وصول کرو) امت پر زکوۃ ادا کرنے کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ اس آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلمانوں کے اموال سے زکوۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے، مسلمانوں کو زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم نہیں ہے۔ امت پر زکوۃ کی فرضیت کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی اطاعت واجب ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو جب گورنر بنا کر یمن بھیجا تو انہیں فرمایا:

فاعلّمهم ان الله افترض عليهم صدقة في اموالهم توخذ من اغنياء هم و ترد في فقرائهم[۲]۔

لوگوں کو بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں زکوۃ فرض کی ہے جو ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے محتاجوں کو دی جائے گی۔

۱۔ ارشاد الفحول ص ۱۶۱۔ المستصفی فی علم الاصول ص ۲۱۶

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ ۵۲۲/۱

۲۔ کسی امر کا وجوب منسوخ ہو جائے تو کیا اس کا جواز باقی رہتا ہے؟

اس مسئلہ میں احناف اور شوافع کی آراء مندرجہ ذیل ہیں [1]:

احناف کہتے ہیں کہ وجوب کے ساتھ جواز (جائز ہونا) بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خطا اور معصیت کا ارتکاب کرنے والے اعضائے جسمانی کو قطع کرنا اور کپڑے کو پاک کرنے کے لیے نجاست لگے حصے کو کاٹنا بنی اسرائیل کی امت پر فرض تھا لیکن یہ فرض نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے لیے منسوخ ہو گیا اور ساتھ ہی اس کا جواز بھی منسوخ ہو گیا۔ اب معصیت اور غلطی کرنے والے اعضائے جسمانی کو بطور سزا کاٹنا فرض ہے اور نہ جائز۔ اسی طرح ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کے لیے نجاست والے حصے کو کاٹنا اب نہ تو فرض ہے اور نہ جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک وجوب منسوخ ہو جانے کے بعد جواز باقی رہتا ہے۔ عاشورہ (دس محرم) کا روزہ ابتداء میں امت مسلمہ پر فرض تھا۔ رمضان کے روزوں کی فرضیت کے بعد عاشورہ کے روزہ کی فرضیت منسوخ ہو گئی مگر اس کا جواز باقی ہے۔ اب عاشورہ کا روزہ نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وجوب منسوخ ہو جانے کے بعد جواز باقی رہتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو یہودیوں کو عاشورہ (دس محرم) کے دن روزہ رکھتے ہوئے دیکھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: یہ روزہ کیسا ہے؟ لوگوں نے کہا: اس دن اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو ان کے دشمنوں سے نجات دلائی تھی، اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس دن روزہ رکھا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **فانا أحق بموسى منكم** میں تم سے زیادہ موسیٰ علیہ السلام کے قریب ہوں۔ چنانچہ آپ نے اس دن روزہ رکھا اور مسلمانوں کو بھی اس دن کا روزہ رکھنے کا حکم دیا [2]۔

حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عاشورہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم دیتے تھے۔ جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو جس کا جی چاہتا عاشورہ کا روزہ رکھتا اور جس

---

(۱) قوت الاخيار ۱/۲۶۳

(۲) صحيح بخاری، كتاب الصيام، باب صيام يوم عاشوراء ۱/۲۰۷

کی طبیعت چاہتی، وہ روزہ نہ رکھتا[1]۔

۳۔ کیا امر اپنی ضد کی نہی چاہتا ہے؟[2]

کیا امر اپنی ضد کی نہی چاہتا ہے؟ یعنی یہ امر کہ ''کتاب پڑھو'' اپنی ضد ''کتاب مت پڑھو'' کی نہی (ممانعت) ثابت کرتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ایک رائے یہ ہے کہ امر اپنی ضد کی نہی چاہتا ہے۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ امر کی ضد کے لیے کوئی حکم نہیں ہے کیونکہ امر کی ضد کے بارے میں خاموشی ہے اور خاموشی کسی چیز کو واجب نہیں کرتی۔ شمس الائمہ سرخسیؒ حنفی (م ۴۹۰ھ) نے کہا ہے کہ امر اپنی ضد کی کراہت چاہتا ہے۔

۴۔ نہی کے بعد امر کا آنا[3]

کسی فعل کی ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم وجوب پر دلالت کرتا ہے یا اباحت پر؟ اس بارے میں فقہی آراء درج ذیل ہیں:

احناف کہتے ہیں کہ کسی فعل کی ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم وجوب کو ثابت کرتا ہے۔ یہ امر ایک نیا حکم ہوگا اس کا سابقہ نہی والے حکم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ امر وجوب کے لیے ہے خواہ یہ امر نہی سے پہلے آیا ہو یا اس کے بعد۔ قرائن کے بغیر امر وجوب پر دلالت کرتا ہے اور وجوب ہی اصل ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ

[التوبة ۹:۵]

پس جب حرمت والے مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں تم انہیں پاؤ۔

مندرجہ بالا آیت میں نہی کے بعد امر آیا ہے۔ حرمت والے مہینوں (ذی القعدہ، ذی ا

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الصیام، باب صیام یوم عاشوراء ۱/۲۰۷

۲۔ اصول السرخسی ۱/۹۴

۳۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۲۶۰۔ تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی ص ۸۶۲۔ الو
فی اصول الفقه ص ۴۶۱

محرم، رجب) میں مشرکین کو مہلت دی گئی تھی اور ان سے لڑنے کی ممانعت کی گئی تھی۔ان مہینوں کے گزرنے کے بعد پھر ان مشرکین سے جہاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔پس اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ نہی کے بعد امر کا آنا وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ کسی فعل کی ممانعت کے بعد اس کو کرنے کا حکم سابقہ ممانعت کو ختم کر دیتا ہے اور اس فعل کا وہی حکم ہے جو ممانعت سے پہلے تھا۔اگر ممانعت سے پہلے اس فعل کے وجوب کا حکم تھا تو امر وجوب کا تقاضا کرے گا، اگر ممانعت سے پہلے وہ فعل مباح تھا تو ممانعت کے بعد آنے والا حکم اباحت ثابت کرے گا اور اگر ممانعت سے قبل فعل کا حکم استحباب کا تھا تو ممانعت کے بعد امر اس فعل کو مستحب قرار دے گا۔یہ رائے ایک حنفی فقیہ کمال الدین ابن ہمامؒ (م ۸۶۱ ھ) کی ہے۔

شوافع کے نزدیک کسی فعل کی نہی کے بعد اس کے کرنے کا حکم اباحت چاہتا ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں عام طور پر تحریم اور ممانعت کے بعد جو امر آیا ہے وہ اباحت کے لیے استعمال ہوا ہے۔

مثلاً قرآن مجید میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ

[الجمعة ۶۲: ۹، ۱۰]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو، یہ تمہارے لیے زیادہ بہتر ہے اگر تم جانو۔پھر جب نماز پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔

مندرجہ بالا آیات میں نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے خرید و فروخت کی نہی آئی ہے۔نماز جمعہ

ادا ہونے کے بعد خرید وفروخت کا حکم دیا گیا ہے۔ یہاں نہی کے بعد امر کا آنا اباحت پر دلالت کرتا ہے۔ خرید وفروخت کرنا مباح ہے، واجب نہیں۔

ایک اور آیت میں ہے:

فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ [البقرة ۲:۲۲۲]

حیض میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جاؤ جیسا کہ اللہ نے تم کو حکم دیا ہے۔

مندرجہ بالا آیت یہ بتاتی ہے کہ حیض کے دنوں میں بیوی کے پاس جانے کی نہی وارد ہوئی ہے لیکن جب بیوی حیض سے پاک ہو جائے تو پھر اس کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ نہی کے بعد امر کا آنا ہے۔ بیوی کے پاس جانا مباح ہے، واجب نہیں ہے

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ نہی کے بعد امر آئے تو توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ دلائل اس کی وضاحت کر دیں۔ دلائل وجوب، اباحت یا استحباب میں سے جس پر دلالت کریں اسے اختیار کیا جائے گا۔ یہ رائے بعض علمائے اصول فقہ مثلاً امام الحرمین جوینیؒ (م ۴۷۸ ھ)، امام غزالیؒ (م ۵۰۵ ھ) اور سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ ھ) وغیرہ کی ہے۔

۵۔ جس کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو، وہ بھی واجب ہے [1]

امر کا صیغہ کسی فعل کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس فعل کا کرنا اگر کسی اور فعل پر موقوف ہو تو اس کو وجود میں لانا بھی واجب ہے، بشرطیکہ ایسا کرنا مکلف کی طاقت وقدرت میں ہو اور اسے کرنے کے لیے کوئی شرعی امر موجود نہ ہو، جیسے نماز کے لیے وضو کا واجب ہونا شرعی امر کے تحت ہے۔ اس طرح جو چیز خود واجب نہیں ہوتی وہ بھی واجب کا مقدمہ ہونے کی حیثیت سے واجب ہو

۱۔ المستصفٰی فی علم الاصول ص ۵۷

جاتی ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ

[الانفال ۸:۶۰]

اور تم لوگ، جہاں تک تمہارا بس چلے زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے ہوئے گھوڑے ان کے مقابلے کے لیے مہیا رکھو تاکہ اس کے ذریعہ سے اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو اور ان دوسرے دشمنوں کو خوف زدہ کر دو جنہیں تم نہیں جانتے مگر اللہ جانتا ہے۔

اس آیت کی رو سے اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے دشمنوں کے مقابلے میں تیار رہنا واجب ہے۔ اس واجب کی تکمیل کے لیے جدید ترین ساز و سامان سے لیس ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا تمام ضروری علوم وفنون میں مہارت کا حصول امت مسلمہ پر واجب ہے۔

نہی[1]

تعریف: یہ بھی خاص کی ایک قسم ہے۔ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی ممانعت اور تحریم کے لیے بنایا اور وضع کیا گیا ہے۔ امر کی ضد نہی ہے۔ لغوی طور پر نہی کے معنی ''منع کرنے'' کے ہیں۔ کسی شخص کا خود کو برتر سمجھتے ہوئے اور ایسا صیغہ استعمال کرتے ہوئے جو ممانعت پر دلالت کرے، دوسرے شخص سے ترک فعل کا مطالبہ کرنا نہی کہلاتا ہے۔

۱۔ اصول السرخسی ۱/۷۸۔ نسفی، کشف الاسرار ص۱۴۰۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۲۷۴۔ ارشاد الفحول ص۱۶۵۔ اللمع فی اصول الفقہ ص۲۴۔ قوت الاخیار ۱/۳۱۵۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ۸۷۷۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۲۰۶۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص۲۷۷

نہی کے صیغے

۱۔ نہی کا مشہور صیغہ لَا تَفعَل ہے یعنی "تو مت کر"۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ [الانعام۶:۱۵۲]

اور یہ کہ یتیم کے مال کے قریب مت جاؤ مگر ایسے طریقے سے جو بہت ہی پسندیدہ ہو، یہاں تک کہ وہ یتیم اپنے سن رشد کو پہنچ جائے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ [الحجرات۴۹:۲]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اپنی آوازیں نبی کی آواز سے بلند نہ کرو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد اس آیت پر عمل کی صورت یہ ہے کہ یہ ادب ہر اس موقع پر ملحوظ خاطر رکھا جائے جہاں آپ کا ذکر مبارک ہو رہا ہو مثلاً احادیث بیان کی جا رہی ہوں یا سیرت مبارکہ کا تذکرہ وغیرہ ہو یا نعت پڑھی جا رہی ہو۔

۲۔ یہ کہنا کہ فلاں کام حلال یا جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّا آتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا [البقرة ۲:۲۲۹]

اور تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ تم جو کچھ انہیں (مطلقہ عورتوں کو) دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو۔

۳۔ خبر کے صیغہ سے فعل کی ممانعت بتلانا۔ مثلاً ایک آیت قرآنی ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْأَزْلَامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ [المائدة ۵:۳]

تم پر حرام کیا گیا مردار، خون، سور کا گوشت، وہ جانور جو اللہ کے نام کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، وہ جو گلا گھٹ کر یا چوٹ کھا کر یا بلندی سے گر کر یا ٹکر کھا کر مرا ہو، یا جسے کسی درندے نے پھاڑا ہو، سوائے اس کے جسے تم نے زندہ پا کر ذبح کر لیا۔ اور وہ جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو۔ نیز یہ بھی تم پر حرام کیا گیا ہے کہ تم پانسوں کے ذریعے اپنی قسمت معلوم کرو۔ یہ سب افعال بدکاری و نافرمانی ہیں۔

۴۔ امر کے صیغہ سے نہی بتلانا:

وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ [البقرة ۲:۲۷۸]

اور جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو، اگر تم واقعی ایمان لائے ہو۔

صیغہ نہی کے معانی

نہی کا صیغہ متعدد معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جمہور علمائے اصول کے نزدیک نہی کا حقیقی معنی ممانعت اور تحریم ہے۔ یہ دیگر معانی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے۔ نہی کا صیغہ تحریم کے علاوہ کسی اور معنی میں اس وقت استعمال ہے جب اس کا کوئی قرینہ پایا جائے۔ نہی کا صیغہ جن متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے ان میں سے مشہور مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔تحریم: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ [البقرة ۲:۲۲۱]

اور تم مشرک عورتوں سے ہرگز نکاح نہ کرنا جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔

۲۔کراہت: حضرت ابو قتادہ حارث بن ربعیؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا بال احدکم فلا یاخذن ذکرہ بیمینۃ[1]

جب تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو اپنے عضو خاص کو دائیں ہاتھ سے نہ پکڑے۔

۳۔دعا: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا [البقرة ۲:۲۸۲]

اے ہمارے رب! ہم سے بھول چوک میں جو قصور ہو جائیں ان پر ہماری گرفت نہ کر۔

۴۔مایوسی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ [التحریم۶۶:۷]

اے کافرو! آج معذرتیں پیش نہ کرو۔

۵۔ارشاد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ [المائدة ۵:۱۰۱]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! ایسی باتیں نہ پوچھو جو تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار ہوں۔

۶۔تحقیر: لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ [الحجر ۱۵:۸۸]

تم اس متاع دنیا کی طرف آنکھ اٹھا کر نہ دیکھو جو ہم نے ان میں سے مختلف لوگوں کو دے رکھی ہے۔

۷۔تسویہ(برابری): فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ [الطور ۵۲:۱۶]

تم خواہ صبر کرو یا نہ کرو، تمہارے لیے یکساں ہے۔

۸۔بیان عاقبت وانجام: وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ [ابراهیم۱۴:۴۲]

یہ ظالم لوگ جو کچھ کہہ رہے ہیں، اللہ کو تم اس سے غافل نہ سمجھو۔

۹۔شفقت: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الوضو، باب لایمسک ذکر بیمینہ اذا بال ۱/۱۴۹

لا تتخذوا الدواب کراسی (۱)

چوپایوں کو تخت مت بناؤ۔

نہی کی اقسام (۲)

نہی کی دو اقسام ہیں: افعال حسیہ کی نہی اور افعال شرعیہ کی نہی۔

۱۔ افعال حسیہ کی نہی: مثلاً قتل کرنا، شراب نوشی، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا وغیرہ سے متعلق نہی۔ یہ وہ افعال ہیں جنہیں ہر شخص محسوس کر لیتا ہے، خواہ وہ ان افعال کے بارے میں شرعی احکام کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ شریعت نازل ہونے سے پہلے بھی یہ افعال انسانی معاشرے میں منع اور قابل مذمت تھے۔ ان افعال کے جو معانی نزول شریعت سے پہلے تھے وہ اس کے نزول کے بعد بھی اپنے حال پر قائم رہتے ہیں، شریعت کی وجہ سے ان میں تبدیلی نہیں ہوتی۔

افعال حسیہ کی نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (جس چیز سے منع کیا گیا ہے) عین وہی چیز ہو جس کے بارے میں نہی آئی ہے۔ ایسا فعل اپنی ذات میں قبیح ہے اور اس پر عمل کرنا کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے، اسے قبیح لِذَاتِہِ کہتے ہیں۔ افعال حسیہ پر نہی آنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ افعال اپنی ذات میں قبیح ہیں۔ ایسا منہی عنہ مکمل طور پر قبیح ہو یا جزوی طور پر، دونوں کا حکم یکساں ہے۔

۲۔ افعال شرعیہ کی نہی: مثلاً عید کے دن روزہ رکھنے، جب سورج سر کے بالکل اوپر ہو اس وقت نماز پڑھنے اور روپیہ کے عوض روپیہ بیچنے (جیسے ایک سو روپے کے نئے نوٹ ایک سو دس روپے کے پرانے نوٹوں کے عوض بیچنا) وغیرہ کی نہی۔ ان افعال کا قبیح ہونا شریعت نے بتا دیا ہے۔

افعال شرعیہ کی نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کے علاوہ ہو جس کے بارے نہی آئی ہے۔ منہی عنہ کی ذات کے بارے میں نہی وارد نہ ہوئی ہو بلکہ نہی کا تعلق دوسری شے سے ہو، اسے

۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۲۵۶

۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۲۷۴۔ اصول السرخسی ۱/۸۰۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۲۵۷۔ قوت الاخیار ۱/۳۲۹۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۸۸۵۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۲۸۲

قبیح لِغَیرِہٖ کہتے ہیں۔ ایسے منہی عنہ کی اپنی ذات میں کوئی برائی نہیں ہوتی بلکہ ''غیر'' کی وجہ سے وہ قبیح ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں فعل اپنی ذات میں شرعاً صحیح ہے لیکن ''غیر'' کی وجہ سے یہ شرعاً قبیح اور باطل ہو جائے گا۔

منہی عنہ کی اقسام

منہی عنہ (جس چیز سے منع کیا گیا ہو) کی ذات میں قباحت کے لحاظ سے دو اقسام ہیں: قبیح لِذَاتِہٖ اور قبیح لِغَیرِہٖ۔

ا۔ قبیح لِذَاتِہٖ

یہ وہ منہی عنہ ہے جو اپنے ذات میں قبیح ہو اور عین اسی کے بارے میں نہی آئی ہو۔ قبیح لِذَاتِہٖ کی دو اقسام ہیں:

ا۔ **قبیح وضعی:** جس کی قباحت شریعت کے علاوہ عقل سے بھی معلوم ہو سکے، خواہ اس کے بارے میں شرعی حکم آیا ہو یا نہ آیا ہو۔ جیسے کفر یعنی منعم (انعام کرنے والی ذات اللہ تعالیٰ) کی ناشکری کو عقل سلیم بھی قبیح قرار دیتی ہے اس لیے کفر کی ممانعت کی گئی ہے۔

۲۔ **قبیح شرعی:** جس کا قبیح ہونا عقل سے نہیں بلکہ شرعی حکم ہی سے معلوم ہو سکے۔ اگر شرعی حکم کا لحاظ نہ رکھا جائے تو عقل اس فعل کو جائز سمجھتی ہے۔ جیسے وضو کے بغیر نماز پڑھنا قبیح شرعی ہے حالانکہ نماز بذات خود حسن ہے لیکن شریعت نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھنے کے بارے میں نہی وارد کی ہے۔

۲۔ قبیح لِغَیرِہٖ

یہ وہ منہی عنہ ہے جو ''غیر'' کی وجہ سے قبیح ہو جائے اور منہی کا حکم منہی عنہ کی ذات پر وارد نہ ہوا ہو بلکہ نہی کا تعلق دوسری شے سے ہو۔

قبیح لغیرہ کی بھی دو اقسام ہیں:

۱۔ **قبیح وضعی**: یہ وہ منہی عنہ ہے جو کسی خاص وصف کی وجہ سے قبیح ہو گیا ہو اور وہ وصف منہی عنہ کے لیے ایسا لازم ہو کہ اس سے کبھی جدا نہ ہو سکے۔ مثلاً عید کے دن روزہ رکھنے کی نہی۔ روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہے لیکن عید کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے میزبانی کا دن ہے۔ اس دن روزہ رکھنا اللہ تعالیٰ کی میزبانی و ضیافت سے روگردانی کرنا ہے۔ اس وجہ سے اس روزے میں قباحت پیدا ہو گئی اور عید کے دن روزہ رکھنے کی نہی وارد ہوئی ہے۔ حضرت ابو سعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے[1]۔

۲۔ **قبیح جواری**: یہ وہ منہی عنہ ہے جس میں کسی ''غیر'' کے جوار یعنی متعلق ہونے کی وجہ سے قباحت پیدا ہو گئی ہو۔ وہ ''غیر'' منہی عنہ کے لیے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس کے ساتھ ہو اور کبھی جدا ہو جاتا ہو۔ اس کی مثال نمازِ جمعہ کے لیے اذان دیئے جانے کے بعد خرید و فروخت جاری رکھنا ہے۔ خرید و فروخت بذاتِ خود جائز فعل ہے لیکن ''غیر'' کی وجہ سے اس میں قباحت پیدا ہو گئی ہے اور وہ نمازِ جمعہ کے لیے سعی کرنا یعنی جانا اور خرید و فروخت ترک کر دینا ہے۔ اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت جاری رکھنے سے نماز جمعہ کے لیے سعی ترک ہوتی ہے جو منع ہے اس لیے یہ خرید و فروخت بھی منع ہے۔

لیکن ایسی خرید و فروخت میں قباحت کا یہ وصف ہمیشہ نہیں رہتا بلکہ بعض اوقات جدا بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً فروخت کنندہ اور خریدار دونوں نماز جمعہ کے لیے جاتے ہوئے دورانِ سفر آپس میں کوئی معاملہ کر لیں تو یہ جائز ہو گا کیونکہ ایسی خرید و فروخت نماز جمعہ کے لیے کی جانے والی سعی میں رکاوٹ نہیں ہوتی۔

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الصیام، باب صوم یوم الفطر ۱/۷۰۶

افعال شرعیہ پر مطلق نہی کا اثر (۱)

بعض حالات میں شارع کی جانب سے عبادات اور معاملات کے بہت سے افعال کے بارے میں مطلق نہی آئی ہے جو عقلی طور پر جائز ہیں۔ مثلاً عید کے دن روزہ، مکروہ اوقات میں نماز اور محرمات (ماں، بہن، بیٹی وغیرہ) سے نکاح کی نہی۔ اس نہی کے آ جانے کے بعد ان افعال کی مشروعیت (Legality) باقی رہے گی یا نہیں، اس بارے میں علمائے اصول فقہ میں اختلاف ہے:

احناف: ان کے نزدیک افعال شرعیہ پر مطلق یعنی کسی قرینہ اور دلیل کے بغیر پائی جانے والی نہی قبیح لِغَیرِہٖ کا تقاضا کرتی ہے، مطلق نہی فعلِ منہی عنہ یعنی جس فعل سے منع کیا گیا ہے اس کو باطل قرار دینے کا تقاضا نہیں کرتی۔ جس فعل پر نہی آئی ہے وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہے لیکن کسی وصف کی وجہ سے وہ فعل غیر مشروع، ناجائز اور قبیح ہو گیا ہے۔ نہی وصف کے ساتھ تعلق رکھتی ہے، یہ اصل سے متعلق نہیں ہوتی۔ کسی چیز کے وصف میں قبح و برائی اس چیز کی اصل کو ختم نہیں کرتی۔

جمہور: مالکی، شافعی اور حنبلی اصولیین کی رائے ہے کہ کسی قرینہ اور دلیل کے بغیر آنے والی نہی قبیح لِـذَاتِـہٖ کا تقاضا کرتی ہے۔ یعنی فعل منہی عنہ اپنی ذات ہی میں غیر مشروع، ناجائز اور قبیح ہے اور فعل منہی عنہ شرعی اور لغوی طور پر باطل ہے۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) جو شافعی فقہی مکتب سے تعلق رکھتے ہیں، کہتے ہیں کہ عبادات سے متعلق افعال کی نہی سے وہ افعال باطل ہو جاتے ہیں لیکن معاملات پر نہی وارد ہونے سے معاملات اپنی ذات کے اعتبار سے باطل نہیں ہوتے۔

فریقین کے دلائل: جمہور کے موقف کی حمایت میں امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) یہ دلیل دیتے ہیں کہ مطلق نہی قبح و برائی کا تقاضا کرتی ہے، خواہ وہ نہی افعال حسیہ پر آئے یا افعالِ شرعیہ پر ہو۔ مطلق نہی قبح کا کمال چاہتی ہے اور کمال کا تقاضا یہ ہے کہ قبح فعل منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو جو قبیح

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۲/۲۷۶۔ اصول السرخسی ۱/۸۰۔ نسفی، کشف الاسرار ص۱۴۱۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص۸۸۴۔ ارشاد الفحول ص۱۲۶۔ قوت الاخیار ۱/۳۲۹۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص۲۸۴۔ المستصفی علم الاصول ص۲۲۱

لِذَاتِہٖ ہے۔ نہی امر کی ضد ہے۔ مطلق امر فعل ما مور بہ (جس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے) کی مشروعیت اور جواز چاہتا ہے، لہٰذا مطلق نہی اس کی ضد کا تقاضا کرتی ہے اور اس کی ضد فعل منہی عنہ کی غیر مشروعیت اور عدم جواز ہے۔

امام شافعیؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ پر آنے والی نہی کو افعالِ حسیہ کی نہی پر قیاس کیا جائے گا۔ افعالِ حسیہ کی نہی قبیح لِذَاتِہٖ ہے لہٰذا افعالِ شرعیہ کی نہی بھی قبیح لِذَاتِہٖ ہی ہوگی۔ ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ فعل منہی عنہ معصیت اور گناہ ہوتا ہے۔ جو فعل گناہ ہو وہ مشروع اور جائز نہیں ہو سکتا، نہ اپنی اصل کے اعتبار سے اور نہ اپنے وصف کے لحاظ سے۔ جو فعل منہی عنہ غیر مشروع اور حرام ہو وہ قبیح لِذَاتِہٖ ہوتا ہے۔

احناف یہ دلیل دیتے ہیں کہ اگر افعالِ شرعیہ پر آنے والی نہی سے فعل منہی عنہ میں قبح لِذَاتِہٖ ثابت ہو جائے تو نہی نفی بن جاتی ہے اور فعل پر مکلف (جس کو کام کا ذمہ دار بنا گیا ہو) کا اختیار باطل ہو جاتا ہے۔ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا اور اسے نہ کرنا مکلف کے اختیار میں ہوتا ہے۔ اسے کرنے سے رک جانے پر وہ ثواب کا مستحق ہے اور کرنے پر وہ مستوجب سزا ہے۔ نفی کی صورت میں فعل کے نہ ہونے اور نہ کرنے میں مکلف کو کوئی اختیار نہیں ہوتا، اس لیے ترکِ فعل پر اسے کوئی ثواب نہیں ملتا۔ شریعت نے ثواب و سزا ان افعال پر رکھے ہیں جن کے کرنے یا نہ کرنے کا مکلف کو اختیار ہے۔ جن افعال میں مکلف مختار نہ ہو ان میں ثواب و سزا بھی نہیں ہے۔ ایک ایسا فعل جو بندے کے اختیار ہی میں نہیں ہے، اس فعل سے نہی ایک بے کار بات ہوگی۔ مثلاً برتن میں پانی موجود نہ ہو اور کسی شخص سے کہا جائے کہ ''تو پانی مت پی'' ۔ یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے کیونکہ پانی معدوم ہے اور اسے پینا بندے کے اختیار میں نہیں ہے۔ لیکن برتن میں پانی موجود ہو اور اس شخص سے کہا جائے ''تو پانی مت پی'' یہ نہی ہے۔ اسی طرح ایک نابینا آدمی سے کہا جائے ''تو مت دیکھ'' تو یہ نفی ہے لیکن یہی حکم بینا آدمی کے لیے نہی ہے۔

نفی میں کسی فعل کا وجود شرعی اعتبار سے باقی نہیں رہتا، جبکہ نہی میں کسی فعل کے کرنے کے

بارے میں مکلف کا اختیار ختم کیا جاتا ہے۔ افعال وتصرفاتِ شرعیہ سے نہی کی صحت کے لیے یہ ضرور
ہے کہ فعل منہی عنہ اس وقت مشروع اور جائز ہو جب نہی کا حکم دیا جائے۔ نہی سے مکلف کو اس فعل
کرنے سے روک دیا جاتا ہے جو نہی وارد ہونے سے قبل جائز اور مشروع ہو۔ لہٰذا فعل منہی عنہ
طرح جائز اور مشروع باقی رہتا ہے جیسا کہ نہی سے قبل ہو۔

حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام جب جنت میں تھے تو اللہ تعالیٰ نے ا
فرمایا تھا:

وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ [البقرۃ۲:۳۵]

اور تم دونوں اس درخت کے قریب مت جانا۔

درخت کے قریب جانے کا فعل نہی وارد ہونے سے پہلے مشروع اور جائز تھا جو نہی کی و
سے غیر مشروع اور ناجائز ہو گیا۔ درخت کے قریب جانے کے فعل کے بغیر نہی کا تصور ناممکن تھا۔

افعالِ شرعیہ کی نہی سے ان کی مشروعیت میں فقہی اختلاف کا اثر

افعال شرعیہ کی نہی سے ان کی مشروعیت کے بارے میں فقہی اختلاف کا اثر مسائل پر
پڑا ہے:

۱۔ عید کے دن روزہ رکھنا اپنی اصل یعنی روزہ ہونے کے اعتبار سے جائز ہے اور وصف
اعتبار سے یعنی ضیافتِ خداوندی سے انحراف کی وجہ سے ناجائز اور غیر مشروع ہے اور اس کی
احرام ہے۔

احناف کے نزدیک عید کا روزہ قبیح لغیرہ ہے لیکن امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) کے نزدیک ع
روزہ حرام ہے۔ اگر کسی نے عید کے دن روزہ رکھ لیا تو اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو
واجب ہے۔ اس روزے کی کوئی قضا نہیں ہے۔ عید کے دن کا روزہ احناف کے نزدیک فاسد
جمہور کے نزدیک باطل ہے۔ اگر کسی نے عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر کی تو احناف کے نزدیک
صحیح ہے لیکن وہ شخص عید کے دن روزہ نہ رکھے بلکہ کسی اور دن نذر کا روزہ رکھے۔ امام ش

۲۰۴ھ) اور امام زفرؒ (م ۱۵۸ھ) کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک حرمتِ مصاہرت (دامادی رشتہ کے ذریعے قائم ہونے والی حرمت) طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حرمتِ ہرت کا اصل سبب بچہ ہے، نہ کہ زنا۔ بچے کی ذات میں کوئی گناہ نہیں ہے بلکہ فعل زنا گناہ اور حرام اور یہی منہی عنہ ہے۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کہتے ہیں کہ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہے کیونکہ زنا قبیح اتِہ اور حرام ہے۔ حرمتِ مصاہرت ایک نعمت اور جائز کام ہے لہٰذا زنا حرمتِ مصاہرت کا سبب ں ہوسکتا۔

احناف کے نزدیک دورانِ سفر نماز قصر کرنے کی اجازت فرمانبردار اور نافرمان دونوں افروں کے لیے یکساں ہے۔ سفر اپنی ذات میں قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ گناہ ہے جس کی خاطر سفر جائے۔ نماز قصر کرنے کا سبب سفر ہے گناہ نہیں ہے۔ لہٰذا ایک جائز فعل (سفر) دوسرے جائز فعل ماز کا قصر کرنا) کا سبب بنا ہے۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کا فتویٰ ہے کہ گناہ کے ارادہ سے سفر کرنا نماز قصر کرنے کا سبب ں ہوتا اس لیے کہ گناہ کا سفر حرام ہے۔ دورانِ سفر نماز قصر کرنا شریعت نے جائز قرار دیا ہے۔ ایک ام فعل کسی جائز فعل کا سبب نہیں بن سکتا۔

عالِ شرعیہ پر نہی کا قرینہ کے ساتھ آنا

اگر فعل منہی عنہ پر نہی کسی قرینہ اور دلیل کے ساتھ آئے تو اس کی تین حالتیں ہیں:

کسی عمل کی اس کی ذات اور حقیقت کے حوالے سے نہی، مثلاً قرآن مجید میں ہے:

حُرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنْزِيْرِ [المائدة ۵:۳]

حرام کیا گیا ہے تم پر مردار، اور خون اور سور کا گوشت۔

یہ نہی بالاتفاق فعلِ منہی عنہ کو باطل کرتی ہے۔ اگر کوئی شخص یہ فعل کرے تو اس فعل پر کوئی

شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ مردار، خون اور سور کے گوشت کا ہر معاملہ مثلاً ان کی خرید وفروخت
باطل ہے اور ایسے معاملے میں ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔

۲۔ دوسری حالت یہ ہے کہ کسی ایسے وصف کی بنا پر فعل سے نہی جو وصف اس فعل کے سا
لیکن اس کے لیے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس سے جدا بھی ہو جاتا ہو۔ مثلاً چوری کیے ہ
لباس میں نماز پڑھنے سے نہی، غصب کی ہوئی زمین پر نماز پڑھنے سے نہی، جمعہ کی ا
کے بعد خرید وفروخت سے نہی وغیرہ۔ جمہور کے نزدیک اس صورت میں فعل منہی عنہ با
نہیں ہے، اس کی شرعی صحت برقرار رہتی ہے البتہ فاعل گناہ گار ہے۔ غصب کی ہوئی ز
پر نماز ادا ہو جائے گی لیکن غاصب کو غصب کے سبب گناہ ہوگا۔ مسروقہ لباس میں نما
جائے گی لیکن چور کو چوری کا گناہ ہوگا۔

۳۔ تیسری حالت یہ ہے کہ کسی ایسے وصف کی بنا پر فعل سے نہی جو فعل منہی عنہ کے لیے لازم
اور اس سے جدا نہ ہو، جیسے عید کے دن روزہ کی نہی۔ احناف کے نزدیک وصف باطل
جبکہ فعل منہی عنہ فاسد ہے۔ فعل منہی عنہ اپنی مشروعیت پر باقی رہتا ہے۔ احناف نہی
سبب کو دیکھتے ہیں۔ فقہاء کے نزدیک فعل منہی عنہ اپنی اصل اور وصف دونوں کے اعت
سے باطل ہے۔ فقہاء نہی کے سبب کا لحاظ نہیں رکھتے۔

کیا نہی اپنی ضد کا امر چاہتی ہے (۱)

کیا نہی اپنی ضد کا امر چاہتی ہے؟ یعنی یہ نہی کہ ''حرکت مت کرو'' اپنی ضد ''ساکن ہو جا
کا امر ثابت کرتی ہے یا نہیں، اس بارے میں دو آراء ہیں:

۱۔ نہی کی ضد کا کوئی حکم نہیں ہے کیونکہ اس کے بارے میں خاموشی ہے۔

۲۔ علامہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) نے علامہ جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) کے حوالے سے لکھا ہے کہ ا
نہی کی ضد ایک ہو تو ضد واجب ہے اور اگر زیادہ اضداد ہوں تو پھر نہی کی ضد واج
نہیں ہے۔

۱۔ اصول السرخسی ۹۶/۱

قرآن مجید میں ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ [البقرة ۲:۲۲۸]

اور ان (مطلقہ عورتوں) کے لیے جائز نہیں ہے کہ اللہ نے ان کے رحم میں جو کچھ خلق فرمایا ہو، اسے چھپائیں۔

اس آیت میں حمل کو چھپانے کی نہی ہے جو اس امر کو واجب کرتی ہے کہ حمل ظاہر کیا جائے۔

قرینہ کے بغیر اور مطلق نہی کا صیغہ تحریم پر دلالت کرتا ہے یا کراہت پر، نہی کا صیغہ تکرار چاہتا ہے یا نہیں، نہی کا صیغہ فور یعنی جلدی چاہتا ہے یا تراخی یعنی تاخیر، یہ بحثیں امر کے عنوان کے تحت آ چکی ہیں، یہاں ان کا ذکر تکرار کا باعث ہوگا۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلوں]

مصادر و مراجع

قرآن مجید

آمدی، ابوالحسن علی بن علی بن محمد (م۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، دارالحدیث، الازہر

ابن سعد، ابوعبداللہ محمد بن سعد (م۲۳۰ھ)، الطبقات الکبریٰ، دار صادر، بیروت ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء

ابن قیم، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م۷۵۱ھ)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، دارالجیل، بیروت لبنان ۱۹۷۳ء

ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ، مترجم علامہ وحید الزمان، اہل حدیث اکادمی، کشمیری بازار لاہور۔

ابوداؤد سلیمان بن اشعث (م۲۷۵ھ)، سنن ابو داود، دارالاشاعت، کراچی

بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، صحیح بخاری، مترجم قاری محمد عادل خان۔ قاری

محمد فاضل قریشی۔ مکتبہ تعمیر انسانیت، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۸۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقه، دار الثقافة للنشر والتوزیع ۱۹۸۳ء

۹۔ بنانی، حاشیة العلامة البنانی علی المحلی علی متن جمع الجوامع للسبکی دار الفکر ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء

۱۰۔ ترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ (م ۲۷۹ھ)، جامع ترمذی، مترجم علامہ وحید الزماں، فـ کتب خانہ، اردو بازار لاہور ۱۹۸۸ء

۱۱۔ جزیری، عبدالرحمٰن، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، دار الفکر بیروت، الطـ الاولی

۱۲۔ جزیری، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، مترجم منظور احسن عباسی، شعبہ مطبوعات اوقاف پنجاب لاہور ۱۹۷۷ء

۱۳۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، اردو ترجمہ جامع الاصول، مترجم ڈاکٹـ حسن، مطبع مجتبائی پاکستان ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء

۱۴۔ سرخسی، ابی بکر محمد احمد بن ابی سہل (م ۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، دار المعا النعمانیة، المکتبة المدینیة، اردو بازار لاہور ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء

۱۵۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر (م ۹۱۱ھ)، الاتقان فی علوم القرآن، متر حلیم انصاری، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۲ء

۱۶۔ شاطبی، ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، شـ بقلم عبدالله دراز، المکتبة التجاریة الکبریٰ، مصر ۱۳۹۵ء/۱۹۷۵ء

۱۷۔ شاشی، اسحاق بن ابراہیم (م ۳۲۵ھ)، اصول الشاشی، مترجم علامہ غلام قادر لاہـ نذر پبلشرز، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۱۸۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد (م ۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من

الاصول، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان

۔ شیرازی، ابواسحاق ابراہیم بن علی (م۴۷۶ھ)، اللمع فی اصول الفقه، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۰۵ھ/۱۹۷۵ء

۔ عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، کشف الاسرار علی اصول فخر السلام البزدوی، الصدف پبلیشرز، کراچی پاکستان

۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المستصفیٰ علم الاصول ، دارالکتب العلمیة ، بیروت لبنان ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء

۔ غزالی، احیاء علوم الدین ، مترجم مولانا محمد احسن نانوتوی، اردو ترجمہ مذاق العارفین، مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور۔

۲۔ کاسانی، علاء الدین ابی بکر بن مسعود (م۵۸۷ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۴۰۰ھ

۲۔ نسفی، ابوبرکات عبداللہ بن احمد (م۷۱۰ھ)، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، دارالکتب العلمیة بیروت لبنان ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء

۔ سکروڈوی، جمیل احمد مولانا، قوت الاخیار شرح نور الانوار ملا جیون ، قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی ۱۹۹۲ء

۔ مالک ابن انس (م۱۷۹ھ)، موطا امام مالک ، مترجم علامہ وحید الزماں، اسلامی اکادمی، اردو بازار لاہور ۱۴۰۲ھ

۔ محمد ادیب صالح، تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی ،مطبعة جامعة ، دمشق ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء

۔ مسلم بن الحجاج قشیری (م۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مترجم علامہ وحید الزمان، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار لاہور۔

۲۹۔ ہندی، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین برہان فوری (م ۹۷۵ھ)، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، مؤسسة الرسالة، بیروت ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۷۵ء

۳۰۔ Lordlloyd, Introduction to Jurisprudence, Stevens and sons, London, 1979.

۳۱۔ A Concise Dictionary of Law, Oxford University Press, 48

فصل سوم

عام

تعریف[1]

لفظ کی کسی معنی کے لیے بنائے اور وضع کیے جانے کے اعتبار سے دوسری قسم کا نام عام ہے۔ عام ایک ایسا لفظ ہے جو اپنی لغوی ترکیب کے اعتبار سے کثیر افراد کے لیے وضع کیا گیا ہو اور ان تمام افراد کو جو اس کے مفہوم میں شامل ہونے کے قابل ہوں، انہیں محدود اور متعین کیے بغیر ایک ہی مرتبہ اور ایک ہی وقت میں اپنے مفہوم میں شامل کرنے پر دلالت کرے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا اَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸]

اور چور خواہ مرد ہو یا عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

اس آیت میں لفظ السارق (چور) عام ہے کیونکہ یہ لغوی طور پر اس لیے وضع کیا گیا ہے کہ ان تمام افراد کو جن پر لفظ السارق کے معنی و مفہوم کا اطلاق ہو، کسی فرد یا افراد کی تعداد متعین کیے بغیر ایک ہی مرتبہ اور ایک ہی وقت میں ان سب کو مجموعی طور پر اپنے مفہوم میں شامل کر لے۔

عام اور مطلق میں فرق

عام اور مطلق میں یہ فرق ہے کہ عام اپنے ان تمام افراد پر جو اس میں شامل ہوں، بغیر کسی

۱۔ الإحكام فى اصول الأحكام ۲/ ۲۸۶۔ المستصفى ص۲۲۴۔ارشاد الفحول ص۱۶۹۔الإتقان فى علوم القرآن ۲/۳۹۔ قوت الاخيار ۱/ ۳۵۲۔ تفسير النصوص فى الفقه الاسلامى ص ۵۷۷۔ اللمع فى اصول الفقه ص ۲۶۔ بردیسی، اصول الفقه ص ۳۹۹۔ الوجيز (اردو) ص ۲۸۸

تخصیص کے دلالت کرتا ہے جبکہ مطلق تمام افراد کے بجائے صرف اس فرد یا ان افراد پر جو اس کی جنس میں عام ہوں، کسی قید کے بغیر دلالت کرتا ہے۔ وہ عام کی طرح تمام افراد کو شامل نہیں کرتا۔

عام کے الفاظ (۱)

عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ میں سے چند مشہور کلمات یہ ہیں:

۱۔ کل (تمام): كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ [الرحمٰن ۵۵:۲۶]

ہر چیز جو اس زمین پر ہے فنا ہو جانے والی ہے۔

''کل'' کا حکم اس میں شامل تمام افراد میں سے ہر فرد پر ہوتا ہے۔

۲۔ جمیع (سارے): قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا [البقرة ۲:۳۸]

ہم نے کہا: تم سب یہاں سے اتر جاؤ۔

''جمیع'' کا حکم اس میں شامل افراد پر اجتماعی طور پر ہوتا ہے، ہر فرد پر علیحدہ علیحدہ حکم نہیں ہوتا۔

۳۔ الف لام کے ساتھ جمع جو تمام افراد کو شامل ہو

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ

[المومنون ۲۳:۱،۲]

یقیناً فلاح پائی ہے ایمان والوں نے جو اپنی نماز میں خشوع اختیار کرتے ہیں۔

اس آیت میں لفظ الْمُؤْمِنُوْن جمع ہے جو الف لام کے ساتھ آیا ہے۔ مُؤْمِنُوْن کے شروع میں الف لام ہے۔ یہ لفظ نماز میں خشوع (عاجزی) اختیار کرنے والے عام مومنین پر دلالت کرتا ہے۔

علمائے لغت اور جمہور علمائے اصول کے نزدیک جمع تین کے عدد سے شروع ہوتی ہے، تین

۱۔ اصول السرخسی ۱/۱۰۱۔ المستصفیٰ ص ۲۲۵، ۲۳۴۔ الإحكام فی اصول الأحکام ۲/۲۹۰۔ ارشاد الفحول ص۱۲۳۔ اصول الفقہ ص ۳۹۹۔ نسفی، کشف الاسرار ص۱۷۷۔ قوت الاخیار ۱/۳۹۶۔ تفسیر النصوص ص ۵۷۹۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۴۸۹

سے کم جمع نہیں ہوتی (۱)۔

۴۔ جمع معرفہ جو اضافت کے ساتھ آئے

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا [التوبة ۹:۱۰۳]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) آپ ان کے اموال میں سے صدقہ (زکوۃ) لے کر انہیں پاک کریں اور (نیکی کی راہ میں) انہیں بڑھائیں۔

اس آیت میں لفظ أَمْوَالِهِمْ (ان کے اموال) عام ہے جس میں سب شامل ہیں۔ لفظ اموال کی اضافت ضمیر هُم (وہ سب) کے ساتھ ہونے کی وجہ سے جمع معرفہ اموالھم بن گیا۔

۵۔ مفرد الفاظ جن پر الف لام استغراق داخل ہو

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸]

چور خواہ مرد ہو یا عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہاں السارق (چور مرد) اور السارقة (چور عورت) عام ہیں۔ السارق اور السارقة مفرد ہیں یعنی ایک فرد کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان پر الف لام داخل ہے۔ مفرد پر لام استغراق داخل ہو تو وہ یقینی طور پر اپنے تمام افراد کی شمولیت بتلاتا ہے۔

اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ [العصر ۱۰۳:۲]

انسان درحقیقت خسارے میں ہے۔

یہاں الانسان سے مراد نوع انسان کے تمام افراد ہیں اور اس کی دلیل مندرجہ بالا آیت کا آگے والا حصہ یہ ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ [العصر ۱۰۳:۳]

۱۔ اسی لیے جمعہ کی نماز کے لیے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک امام کے علاوہ تین افراد ہونا شرط ہیں، دیگر نمازوں کی ادائیگی کے لیے امام سمیت دو آدمی کافی ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ جمعہ کی نماز کے لیے امام کے سوا دو افراد کا ہونا کافی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعداد چالیس ہے۔ ملاحظہ ہو: اصول السرخسی ۱/۱۵۱۔ نسفی، کشف الاسرار ص ۱۹۷۔ الاحکام السلطانیة (اردو) ص ۱۷۷

سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور نیک اعمال کرتے رہے اور ایک دوسرے کوحق کی نصیحت اور صبر کی تلقین کرتے رہے۔

اس آیت کا یہ حصہ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِی خُسْرٍ سے استثناء کی نشاندہی کر رہا ہے۔ یہ استثناء اسی وقت درست ہوسکتا ہے جب لفظ الْاِنْسَانَ اپنے تمام افراد کا احاطہ کرے۔

۶۔ مفرد لفظ جو اضافت سے معرفہ بنا ہو

وَ اِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا [ابراھیم ۱۴:۳۴]

اور اگر تم اللہ کی نعمتوں کا شمار کرنا چاہو تو نہیں کر سکتے۔

اس آیت میں نعمة اللّٰه (اللہ تعالیٰ کی نعمتیں) عام ہے۔ نعمة مفرد یعنی ایک ہے جو اللّٰه کی طرف اضافت سے معرفہ بن گیا ہے۔

۷۔ نکرہ لفظ جو نفی کے سیاق میں آیا ہو

فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ أَحَدًا [الجن ۷۲:۱۸]

لہٰذا اللہ کے ساتھ کسی اور کو مت پکارو۔

اس آیت میں لفظ احد عام ہے جو نفی کے سیاق میں آیا ہے۔ اگر نکرہ لفظ اثبات کے سیاق میں آیا ہو اور عموم کو بتلانے والا کوئی قرینہ نہ ہو تو پھر وہ لفظ عام نہیں ہوتا بلکہ خاص ہوتا ہے لیکن وصف کے اعتبار سے مطلق ہوتا ہے، یہ احناف کی رائے ہے۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے نزدیک نکرہ لفظ مثبت کلام میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ وہ اسے مطلق کے بجائے عام ہی کا نام دیتے ہیں۔

۸۔ نکرہ لفظ جو کسی عام وصف سے متصف ہو

قَوْلٌ مَعْرُوْفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى [البقرة ۲:۲۶۳]

ایک میٹھا بول اور کسی ناگوار بات پر ذرا سی چشم پوشی اس خیرات سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ ہو۔

اس آیت میں لفظ قول عام ہے کیونکہ وہ نکرہ ہے اور صفت معروف سے موصوف ہے۔

۔ اسمائے استفہام

۔ مَنْ ذَا الَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا [البقرۃ ۲: ۲۴۵]

تم میں کون ہے جو اللہ کو قرض حسنہ دے تا کہ اللہ اسے کئی گنا بڑھا چڑھا کر واپس کر دے۔

اس آیت میں لفظ مَـــنْ (کون) حرفِ استفہام ہے جو عام ہے۔ دیگر اسمائے استفہام یہ ہیں: متٰی (کب)، اَیْنَ (کہاں)، أ (کیا)، ھَلْ (کیا) مَـا (کون، غیر عاقل کے لیے) کَیْفَ (کیسا۔ حال کے لیے) اور کَمْ (کتنا۔ عدد کے لیے) وغیرہ۔

۱۰۔ اسمائے شرط

أینَمَـا تَـکُـوْنُـوا یُـدْرِکْـکُـمُ الْـمُـوْتُ وَلَـوْ کُنْتُمْ فِی بُرُوجٍ مُشَیَّدَۃٍ [النساء ۴: ۷۸]

تم جہاں کہیں بھی ہو موت تم تک آ کر رہے گی خواہ تم کیسے ہی مضبوط قلعوں میں ہو۔

اس آیت میں لفظ اینما (جہاں کہیں) اسم شرط ہے اور عام ہے۔ دیگر اسماء شرط یہ ہیں: مَنْ (جو۔ عاقل کے لیے)۔ مَـا (جو۔ غیر عاقل کے لیے)۔ اَیُّ (جو کوئی)، مَتٰی (جب)، اَنّٰی (جیسے، جہاں)، مَھْمَا (جب بھی)، اِذْمَا (جب) اور حَیْثُمَا (جہاں سے)۔

۱۱۔ اسمائے موصولہ

اَلَّـذِیْـنَ یَـاْکُـلُـوْنَ الـرِّبَـا لَا یَـقُـوْمُـوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُـہُ الشَّیْطَانُ مِنَ الْمَسِّ [البقرۃ ۲: ۲۷۵]

جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہے جسے شیطان نے چھو کر باولا کر دیا ہو۔

اس آیت میں اَلَّـــذِیْـــنَ (جو لوگ۔ مذکر جمع کے لیے) عام ہے اور ہر سود خور پر محیط

ہے۔ دیگر اسمائے موصولہ یہ ہیں: اَلَّذِیْنَ (جو۔ مفرد کر کے لیے)، اَلَّتِی (مفرد مونث کے لیے) اَللَّاتِی (جمع مونث کے لیے)، اَللذان (مذکر۔ دو کے لیے)، اَللَّتَانِ (مونث۔ دو کے لئے)، مَن (عاقل کے لئے) اور مَا (غیر عاقل کے لیے)۔

۱۲۔ لفظ معشر، معاشر، کافة، عامة

یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ [الانعام ۶:۱۳۰]

اے گروہ۔ جن وانس! کیا تمہارے پاس خود تم میں سے رسول نہیں آئے۔

حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة[1]

ہم انبیاء کے گروہ ترکہ نہیں چھوڑتے۔ ہم جو چھوڑیں وہ صدقہ ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

اُدْخُلُوا فِی السِّلْمِ کَافَّةً [البقرة۲:۲۰۸]

تم اسلام میں پورے کے پورے داخل ہو جاؤ۔

مندرجہ بالا نصوص میں معشر (گروہ واحد کے لیے)، معاشر (کئی گروہ۔ معشر کی جمع) اور کافة (پورے کے پورے) عام ہیں۔

۱۳۔ جمع کے صیغہ کے ساتھ امر

وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوةَ وَ ارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ

[البقرة۲:۴۳]

اور تم نماز قائم کرو، زکوٰۃ دو اور جو لوگ میرے آگے جھک رہے ہیں ان کے ساتھ تم بھی جھک جاؤ۔

یہاں اقیموا (تم سب قائم کرو)، آتوا (تم سب دو) اور ارکعوا (تم سب رکوع کرو۔ جھک جاؤ) جمع کے لیے امر کے صیغے ہیں اور عام ہیں۔

۱۔ نسائی، السنن الكبرىٰ، كتاب الفرائض، باب ذكر مواريث الأنبياء ۴/۶۴

۱۴۔ اسم نکرہ کا اطلاق عام کے طور پر ہوتا ہے

وَ اِذْ قَالَ مُوْسٰی لِقَوْمِهٖٓ اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً

[البقرۃ۲:۶۷]

اور جب موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں ایک گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے۔

اس آیت میں لفظ بقرۃ (گائے) نکرہ ہے اور عام ہے

عام کا حکم: عام کا حکم خاص کی طرح ہے۔ عام کے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔

عام کی دلالت (۱)

عام جن افراد کا احاطہ کرتا ہے ان افراد پر عام کی یہ دلالت قطعی ہے یا ظنی، اس بارے میں علمائے اصول فقہ نے عام کی دو حالتیں بیان کی ہیں:

پہلی حالت: عام بعد از تخصیص

عام جس کی تخصیص (کسی دلیل کی بنا پر عام کو اس کے بعض افراد تک محدود کرنا اور عام میں شامل بعض افراد کو اس سے خارج کرنا) ہوئی ہو۔ اس بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ بقیہ افراد پر عام لفظ کی دلالت ظنی ہوتی ہے۔ تخصیص کے بعد عام کے بقیہ افراد میں سے ہر فرد کے بارے میں بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ وہ عام کی دلالت سے خارج ہو جائے۔

دوسری حالت: عام قبل از تخصیص

عام کی تخصیص سے پہلے اس کی دلالت کے مسئلہ پر علماء کی دو آراء ہیں:

پہلی رائے

احناف کہتے ہیں کہ تخصیص سے قبل عام کی اپنے تمام افراد میں سے ہر فرد پر دلالت قطعی ہوتی ہے۔ مالکی علماء میں سے علامہ شاطبیؒ (م۷۹۰ھ) کی بھی یہی رائے ہے۔

۱۔ المستصفیٰ ص ۲۲۷، ۲۵۲۔ اصول السرخسی ۱/۱۳۲۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص۲۵۶۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص۵۰۳

اس گروہ کا استدلال یہ ہے کہ لفظ عام اس لیے وضع کیا گیا ہے کہ وہ تمام افراد کا احاطہ کرے۔ جب تک عام کے افراد کو خاص کرنے والی کوئی دلیل نہ پائی جائے تو لازمی ہے کہ عام کے یہی معنی مراد لیے جائیں۔ تخصیص کی دلیل کے بغیر محض احتمال کی وجہ سے عام کی اپنے افراد پر دلالت کو ظنی قرار نہیں دیا جاتا۔ عام میں تخصیص کے صرف اس احتمال کا اعتبار ہوتا ہے جو کسی دلیل سے پیدا ہو۔ ایسے احتمال سے عام کی دلالت قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے۔ لیکن دلیل کے بغیر عام کی تخصیص کے احتمال کا اعتبار نہیں ہوتا اور ایسے احتمال سے عام کی اپنے افراد پر ہونے والی قطعی دلالت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کسی قرینہ اور دلیل کے بغیر عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے۔

قرآن مجید کی آیت ہے:

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا [البقرة ۲:۲۳۴]

تم میں سے جو لوگ مر جائیں ان کے پیچھے اگر ان کی بیویاں زندہ ہوں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دن روکے رکھیں۔

اس آیت کا لفظ ازواجاً (بیویاں) قطعی طور پر ہر اس بیوی کو شامل کرتا ہے جس کا شوہر فوت ہو جائے خواہ شوہر کی وفات وظیفہ زوجیت سے پہلے ہو یا بعد میں، البتہ حاملہ عورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس کی عدت بچے کی پیدائش تک ہے، خواہ وضع حمل شوہر کی وفات کے چند روز بعد ہو جائے یا اس میں کئی مہینے لگ جائیں۔

جب تک عام کو خاص کرنے والی دلیل موجود نہ ہو، اس سے عموم ہی مراد لیا جائے گا۔ صحابہ کرامؓ جو اہل زبان تھے، وہ قرآن وسنت کے الفاظ کو ان کے عموم پر جاری کرتے تھے جب تک کہ ان کو خاص کرنے والی دلیل نہ مل جاتی۔ وہ لفظ کی تخصیص کی دلیل طلب کرتے تھے، اس کے عموم پر دلیل کا مطالبہ نہیں کرتے تھے بلکہ اس کے عموم پر عمل کرتے تھے۔

دوسری رائے

جمہور یعنی مالکی، شافعی اور حنبلی علماء کا یہ موقف ہے کہ عام کی اپنے ہر فرد پر دلالت قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تقریباً ہر عام کی تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ کوئی عام لفظ اپنے تمام افراد میں سے بعض کے محدود ہو جانے سے خالی نہیں ہوتا، ماسوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ پایا جاتا ہو۔

علماء کے نزدیک صرف چند مسائل ایسے ہیں جن میں عام کے خاص ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ مثلاً قرآنی نص ہے:

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَیءٍ عَلِیمٌ [النساء ۴:۱۷۶]

اور اللہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔

اس آیت میں لفظ کل شئی (ہر چیز) عام ہے، اس کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ کائنات کی کوئی چیز اللہ تعالی کے علم سے باہر نہیں ہے۔ لیکن اکثر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور احتمال قطعیت کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے عام کی دلالت اپنے تمام افراد پر دلالت ظنی ہوتی ہے۔

عام کی انواع(۱)

۱۔ عام جس سے قطعی طور پر عموم مراد ہو

اس سے مراد وہ عام لفظ ہے جس کے ساتھ ایسا قرینہ پایا جائے جو اس کی تخصیص کے احتمال کی نفی کرتا ہو۔ قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس عام لفظ کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ فرمان الٰہی ہے:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰهِ رِزْقُهَا [هود ۱۱:۶]

زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کا رزق اللہ کے ذمے نہ ہو۔

مندرجہ بالا نصِ قرآنی اللہ تعالی کی سنت (طریقہ) بیان کرتی ہے جو نہ تبدیل ہوتی ہے اور نہ اس کی تخصیص ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اس آیت میں عام اپنے عموم پر قطعی دلالت کرتا ہے۔ اس آیت میں

۱۔ تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی ص ۲۵۲۔ اصول الفقه ص ۴۰۴۔ علم اصول الفقه ص ۱۸۵۔ الاتقان فی علوم القرآن ۲/۴۰

لفظ دابة (زمین پر چلنے والا جاندار) عام ہے۔

۲۔ عام جس سے قطعی طور پر خصوص مراد ہو

یہ وہ عام ہے جس کے ساتھ ایسا قرینہ موجود ہو جو اس کے اپنے عموم پر قائم رہنے کی نفی کرتا ہو اور یہ واضح کرے کہ اس سے مراد اس کے بعض افراد ہیں، تمام افراد نہیں ہیں۔

ایک آیت قرآنی ہے:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

[آل عمران ۳:۹۷]

اور لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا یہ حق ہے کہ جو اس کے گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے۔

اس آیت میں لفظ الناس (لوگ) عام ہے جو مکلفین، نابالغ اور مجنون سب کو شامل ہے۔ لیکن یہاں اس عام سے خاص طور پر مراد وہ مکلفین ہیں جو شرعی احکام کی اداء کی اہلیت رکھتے ہیں۔ لفظ الناس سے نابالغ اور مجنون خارج ہیں۔

مزید یہ کہ ﴿ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ (جو اس کے گھر خانہ کعبہ تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو) میں ایسا قرینہ موجود ہے جس کی وجہ سے الناس تمام افراد کو شامل نہیں ہوسکتا بلکہ اس میں وہی لوگ شامل ہوں گے جو زادِ راہ پر قدرت رکھتے ہوں۔

۳۔ عام مطلق

یہ وہ عام ہے جس کے ساتھ نہ کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہو جو اس کی تخصیص کے احتمال کی نفی کرے اور نہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو اس کے اپنے عموم پر قائم رہنے کی نفی کرے۔ مثلاً آیت قرآنی ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [البقرة ۲:۲۲۸]

جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو

(نکاح ثانی سے) روکے رکھیں۔

اس آیت میں لفظ اَلْمُطَلَّقَاتُ (وہ عورتیں جنہیں طلاق دی گئی ہو) عام مطلق ہے۔

عام کی تخصیص[1]

کسی دلیل کی بنا پر عام کو اس کے بعض افراد تک محدود کیا جا سکتا ہے اور عام میں شامل بعض افراد کو اس سے خارج کیا جا سکتا ہے، اسے عام کی تخصیص کرنا کہتے ہیں۔ تخصیص عام کے تمام الفاظ میں جائز ہے خواہ وہ امر ہو یا نہی ہو یا خبر ہو۔ جو دلیل عام کی تخصیص کرتی ہے اسے مخصص کہتے ہیں۔ عام کی تخصیص میں بطور مثال مندرجہ ذیل آیت ملاحظہ ہو:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ [الانعام ۶:۱۲۱]

اور جس جانور کو اللہ کا نام لے کر نہ ذبح کیا گیا ہو اس کا گوشت نہ کھاؤ۔

اس آیت میں لفظ مــا (جو) عام ہے اور ہر اس جانور پر محیط ہے جس کو ذبح کرتے وقت دانستہ یا بھول سے اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ جس جانور پر بھول سے اللہ کا نام نہ لیا جا سکا ہو اس کا کھانا جائز ہے، یہ احناف کے نزدیک ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مندرجہ ذیل حدیث ہے جس نے مندرجہ بالا آیت کے عموم کی تخصیص کر دی ہے:

المسلم يذبح على اسم الله سمى اولم يسم ما لم يعتمد[2]

مسلمان تو اللہ کے نام ہی پر ذبح کرتا ہے خواہ وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، جب تک کہ وہ بسم اللہ ترک کرنے کا ارادہ نہ کرلے۔

۱۔ المستصفی ص ۲۲۵۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/ ۴۰۷۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/ ۳۰۶۔ اللمع فی اصول الفقہ ص ۳۰۔ قوت الاخیار ۱/ ۳۷۴۔ اصول فقہ اسلام ص ۱۳۵۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۶۳۴ الوجیز (اردو) ص ۴۹۶۔ اصول الفقہ ص ۲۰۵

۲۔ قوت الاخیار (بحوالہ دار قطنی) ۱/ ۳۶۷ سنن الدارقطنی میں اس مفہوم کے قریب تر حدیث یہ ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے عرض کی: یارسول اللہ! اگر ہم میں سے کوئی شخص ذبح کرے اور اس پر اللہ کا نام لینا بھول جائے تو کیا حکم ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسم الله على كل مسلم۔ ہر مسلمان پر اللہ کا نام ہے۔ (سنن الدارقطنی، کتاب الاشربة، باب الصید والذبائح والأطعمة ۳/ ۵۵۴

عام کا حکم ان تمام افراد کے لیے ہوتا ہے جو اس میں شامل ہوں لیکن جن افراد کو عام سے خارج کر دیا جائے ان پر عام کے حکم کا اطلاق نہیں ہوتا۔

احناف کہتے ہیں کہ مخصص کے لیے ضروری ہے کہ وہ عام کلام سے متصل ہو، اس سے علیحدہ نہ ہو۔ اگر مخصص عام سے متصل نہ ہو تو وہ عام کا ناسخ (منسوخ کرنے والا) ہوتا ہے، مخصص نہیں ہوتا۔ مزید یہ کہ مخصص خود ایک مستقل اور مکمل کلام ہو، کلام کا جزء نہ ہو۔ مستقل کلام وہ کلام ہے جو کسی حکم کا فائدہ دیتا ہو اور اس کے لیے کسی کا محتاج نہ ہو۔ اگر مخصص کلام مستقل تو ہو مگر عام سے متصل نہ ہو بلکہ اس سے علیحدہ ہو تو وہ ناسخ ہے۔

جمہور کا موقف یہ ہے کہ مخصص عام سے متصل بھی ہو سکتا ہے اور غیر متصل بھی ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک عام کی تخصیص مستقل اور غیر مستقل کلام دونوں سے ہو سکتی ہے۔

احناف کے نزدیک عام کی تخصیص کے لیے مخصص کا کلام ہونا ضروری ہے، غیر کلام مثلاً عقل، حس یا عادت سے عام کی تخصیص اصطلاحی تخصیص نہیں ہوتی۔ جمہور کہتے ہیں کہ مخصص کلام ہو یا غیر کلام، کلام مستقل ہو یا غیر مستقل، مخصص عام کلام سے متصل ہو یا غیر متصل ہو، ان تمام صورتوں میں اسے تخصیص ہی کہا جائے گا۔

جمہور کے مطابق عام کی تخصیص کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

بنیادی طور پر عام کی تخصیص کے دو طریقے ہیں:

۱۔ تخصیص بذریعہ مستقل کلام

۲۔ تخصیص بذریعہ غیر مستقل کلام

پہلا طریقہ: تخصیص بذریعہ مستقل کلام

مستقل کلام سے مراد یہ ہے کہ عام کو خاص کرنے والی دلیل اپنی ذات میں مستقل اور مکمل ہو اور اس کلام کا جزو نہ ہو جس میں عام لفظ وارد ہوا ہے۔ مستقل کلام کے ذریعے عام کی تخصیص کی مندرجہ ذیل چار اقسام ہیں:

۱۔قرآن وسنت کی نص: اس کی دو اقسام ہیں:

پہلی قسم: وہ نص جو عام سے متصل ہو

جس مستقل کلام سے عام کو خاص کیا جائے وہ عام کلام سے ملا ہوا ہو یعنی عام کلام کے ساتھ ہی مخصص کا ذکر ہو۔قرآن مجید میں ہے:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ [البقرة ۲: ۱۸۵]

لہٰذا تم میں سے جو شخص اس مہینے (رمضان) کو پائے اس کو لازم ہے کہ وہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے۔

اس آیت میں لفظ مَــنْ (جو) عام ہے اور اس کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا ہے جو رمضان کا مہینہ پائے خواہ وہ صحت مند ہو یا مریض، مقیم ہو یا مسافر، اس پر رمضان کے روزے فرض ہیں۔لیکن لفظ مَـنْ کے عموم کی تخصیص وہ مستقل کلام کر رہا ہے جو مندرجہ بالا آیات کے بعد اس سے متصل مذکور ہے۔اس آیت کے آگے فرمایا گیا:

وَ مَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ [البقرة۲:۱۸۵]

اور جو کوئی مریض ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کرلے۔

لہٰذا مریض اور مسافر مَنْ (جو) کے عموم میں شامل نہیں ہیں۔

دوسری قسم: وہ نص جو عام سے جدا ہو

عام کو خاص کرنے والی دلیل اس نص سے ملی ہوئی نہ ہو جس میں عام لفظ آیا ہو یعنی مخصص کا ذکر عام کلام کے ساتھ نہ ہو بلکہ الگ کسی دوسری جگہ ہو۔ایک آیت ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ [البقرة۲:۲۲۸]

اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو (نکاح ثانی) سے روکے رکھیں۔

اس آیت میں لفظ اَلْـمُـطَـلَّقَاتُ (جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو) عام ہے جس میں ہر مطلقہ شامل ہے خواہ اس کے شوہر نے اس سے وظیفہ زوجیت ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اس مطلقہ پر لازم ہے کہ وہ عدت گزارے۔

لیکن اس عموم کی تخصیص ایک اور آیت سے ہوتی ہے جو مندرجہ بالا آیت سے ملی ہوئی نہیں ہے بلکہ اس سے جدا ایک مستقل کلام ہے۔ وہ آیت مندرجہ ذیل ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا [الاحزاب ۳۳:۴۹]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہاری طرف سے ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کو پورا ہونے کا تم مطالبہ کرسکو۔

لہٰذا اس مطلقہ پر کوئی عدت نہیں ہے جس سے خلوت صحیحہ نہ ہوئی ہو۔

۲۔ حِس کے ذریعہ تخصیص

مستقل کلام کے ذریعہ عام کی تخصیص کی دوسری قسم حِس (Sense) ہے جس سے عام کے بعض افراد کو خاص کرلیا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ملکہ سبا کے بارے میں بیان کیا گیا ہے:

وَ اُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النمل ۲۷:۲۳]

اور اس کو ہر طرح کا سروسامان بخشا گیا ہے۔

یہ جملہ ہدہد پرندے نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو ملکہ سبا بلقیس کے بارے میں کہا تھا۔ اس آیت میں لفظ كُـلِّ شَيْءٍ (ہر چیز) عام ہے۔ مگر حس سے یہ ثابت ہے کہ کسی انسان کو دنیا کی ہر چیز کا مالک نہیں بنایا گیا۔ خود حضرت سلیمان علیہ السلام اور پرندہ ہدہد ملکہ کی ملکیت میں نہیں تھے حالانکہ وہ دونوں شـــيءٍ (چیز) تھے۔ بہت سی ایسی چیزیں ہوں گی جو ملکہ بلقیس کو میسر نہیں تھیں۔ لہٰذا حس کے ذریعے عام كُلِّ شَيْءٍ کی تخصیص کی گئی ہے۔

۔ عقل کے ذریعہ تخصیص

عام کی تخصیص عقل کے ذریعے بھی ہو سکتی ہے۔ عقل شرعی احکام پر مشتمل نصوص کی تخصیص کرتی
ہے جس سے یہ احکام صرف ان لوگوں کے لیے خاص ہو جاتے ہیں جو ان احکام کو ادا کرنے کے اہل
وں اور ان سے ایسے لوگ خارج ہو جاتے ہیں جن میں اہلیت ادا نہ ہو مثلاً نا بالغ اور مجنون
غیرہ۔ اس ضمن میں شریعت اسلامیہ کا بھی وہی موقف ہے جو عقل نے اپنایا ہے۔ لوگوں کو شرعی احکام
ی ادائیگی کا مکلف بنانے میں شریعت نے عقل کو بھی مدار بنایا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ [البقرة ۲:۴۳]

اور نماز قائم کرو۔

اس آیت میں نماز کا حکم عام ہے جو سب افراد کا احاطہ کرتا ہے لیکن عقل اس کی تخصیص کرتی
ہے کہ جو افراد اس شرعی حکم پر عمل کی اہلیت نہیں رکھتے مثلاً نا بالغ اور مجنون وغیرہ، وہ اس خطاب کے
وم سے خارج ہیں۔

۔ عرف کے ذریعہ تخصیص

عرف سے بھی عام کی تخصیص کی جاتی ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ عام کے صادر ہونے کے
ت عرف پایا جاتا ہو۔ ملکہ سبا بلقیس کے بارے میں قرآن مجید میں آیا ہے:

وَ اُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النمل ۲۷:۲۳]

اور اس کو ہر طرح کا سروسامان بخشا گیا ہے۔

یہاں کُلِّ شَيْءٍ (ہر چیز) سے ان چیزوں کی تخصیص کی گئی ہے جو عرف اور عادت کے مطابق
شاہوں کے پاس ہوتی ہیں۔

سرا طریقہ: تخصیص بذریعہ غیر مستقل کلام

غیر مستقل کلام سے مراد یہ ہے کہ جو دلیل عام کو خاص کرنے والی ہو وہ اس کلام کی عبارت کا
ہ ہو جو لفظ عام پر مشتمل ہے۔ غیر مستقل کلام اپنی ذات میں مکمل کلام نہیں ہوتا بلکہ عام پر مشتمل کلام کا

جزو ہوتا ہے۔ عام کی تخصیص بذریعہ غیر مستقل کلام کی مشہور اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

ا۔ استثناء

استثناء عام کلام کے حکم کو جو اس کے تمام افراد پر حاوی ہو، بعض افراد کے ساتھ محدود کردیتا ہے اور عام کے بعض افراد کو اس سے مستثنیٰ کر کے عام کے حکم سے نکال لیتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ

[النحل ۱۶:۱۰۶]

جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر) مجبور کیا گیا ہو اور دل اس کا ایمان پر مطمئن ہو (تو کوئی بات نہیں ہے)۔

اس آیت میں لفظ مَنْ كَفَرَ (جس نے کفر کیا) عام ہے جو ہر کفر کرنے والے کا احاطہ کرتا ہے خواہ وہ رضامندی سے کفر کرے یا مجبوری کی حالت میں۔ لیکن اس آیت میں استثناء ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَان﴾ (سوائے اس کے جو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو) نے عام کے حکم کو صرف اس کفر تک محدود کر دیا ہے جو اپنی رضا اور اختیار سے کیا جائے، اس طرح مجبور کی تخصیص کر دی ہے۔ إِلَّا (سوائے) حرف استثناء ہے۔

۲۔ شرط

شرط سے بھی عام کی تخصیص ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میراث میں فرمایا:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ[النساء ۴:۱۲]

اور تمہاری بیویوں نے جو کچھ چھوڑا ہو تمہیں اس کا آدھا ملے گا اگر وہ بے اولاد ہوں۔

اس آیت میں بیوی کے بے اولاد ہونے کی شرط نے شوہر کے حق میراث کو بیوی کے ترکہ میں سے نصف مال تک محدود کر دیا ہے۔ بیوی سے اولاد ہونے کی صورت میں اس کے ترکہ میں سے شوہر کو نصف حصہ نہیں ملے گا۔ اگر یہ شرط نہ ہوتی تو شوہر ہر صورت میں بیوی کے ترکہ میں سے نصف مال کا حق

دار ہوتا۔ لہٰذا بیوی کے بے اولاد ہونے کی شرط نے آیت کے عام ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ (اور تمہاری بیویوں نے جو کچھ چھوڑا ہو اس کا آدھا حصہ تمہیں ملے گا) کی تخصیص کر دی۔ إن (اگر) حرف شرط ہے۔

۳۔ صفت

صفت بھی عام کی تخصیص کرتی ہے۔ یہ عام کے حکم کو عام میں شامل افراد میں سے صرف اس فرد یا بعض افراد تک محدود کرتی ہے جن میں وہ صفت پائی جائے

وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

[النساء ۴:۲۳]

(اور نکاح کے لیے تم پر حرام کی گئیں) تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہارے گھروں میں پرورش پائی ہو۔ ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن وشو قائم ہو چکا ہے۔

اس آیت میں لفظ ربائب (زیرِ پرورش لڑکیاں) عام ہے جس کے تحت وہ تمام لڑکیاں جو بیوی کے پہلے شوہر سے ہوں اور موجودہ شوہر کے گھر میں پرورش پا رہی ہوں وہ نکاح کے لیے شوہر پر حرام ہیں۔ لیکن اس آیت میں جو صفت بیان ہوئی ہے اس نے عام کی تخصیص کر دی ہے جس کی رو سے صرف وہی لڑکیاں نکاح کے لیے حرام ہیں جو پہلے خاوندوں سے ان بیویوں کی اولاد ہوں جن سے ان کا موجودہ شوہر صحبت کر چکا ہو۔

۴۔ غایت

غایت (انتہا) سے بھی عام کی تخصیص ہوتی ہے۔

أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ [البقرة ۲:۱۸۷]

رات تک روزے پورے کرو۔

اس آیت میں لفظ الصیام (روزے) عام ہے اور رات اور دن دونوں پر محیط ہے۔ لیکن

غایت الی الّیل (رات تک) نے صیام کے عام کو دن کے ساتھ خاص کر دیا ہے اور رات کو صیام سے خارج کر دیا ہے۔

خاص اور عام کے حکم میں اختلاف (۱)

اگر کسی مسئلہ میں عام ایسے حکم پر دلالت کرے جو خاص کے حکم سے مختلف ہو تو کیا اس صورت میں دونوں حکموں کے درمیان تعارض پایا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں اصولیین کے دو نقطۂ نظر ہیں:

۱۔ جمہور یعنی مالکی، شافعی اور حنبلی علماء جو عام کی اپنے تمام افراد پر محیط ہونے کی دلالت کے ظنی ہونے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک کسی مسئلہ میں عام اور خاص کے ایک دوسرے سے مختلف حکموں کے درمیان تعارض ثابت نہیں ہوتا۔ عام اور خاص کے حکموں میں اختلاف کی صورت میں خاص کے حکم پر عمل کیا جائے گا کیونکہ خاص کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے اور عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے۔ قطعی حکم، ظنی پر مقدم ہے۔

۲۔ چونکہ احناف خاص کی طرح عام کی اپنے افراد پر دلالت بھی قطعی مانتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک کسی مسئلہ میں عام اور خاص کے ایک دوسرے سے مختلف حکموں میں تعارض ثابت ہوگا کیونکہ عام اور خاص دونوں حکم کے قطعی ہونے میں ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ اس صورت میں تین حالتیں ہوں گی:

۱۔ اگر خاص حکم، بغیر کسی زمانے کی تاخیر کے عام کے بعد آئے تو وہ عام کی تخصیص کرے گا۔

فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ [البقرة ۲:۱۸۵]

تم میں سے جو شخص اس مہینے (رمضان) کو پائے اس کو لازم ہے کہ وہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے۔

اس آیت میں لفظ مـن (جو شخص) عام ہے لیکن اس عام کی تخصیص اس آیت کے فوراً بعد

۱۔ اصول السرخسی ۱۳۲/۱۔ المستصفیٰ ص ۲۵۳۔ اللمع ص ۳۴۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۶۷۱۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۲۰۶

آنے والے جملے نے کر دی جو یہ ہے:

وَ مَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

[البقرة ۲:۱۸۵]

اور جو کوئی مریض ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کر لے۔

۲۔ اگر خاص کا حکم عام کے بعد آئے اور خاص کا زمانہ بھی عام کے بعد ثابت ہو تو خاص کے ذریعہ عام کی تنسیخ عمل میں آتی ہے۔

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَداً [النور ۲۴:۴]

اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر (زنا کی) تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لے کر آئیں ان کو اسی کوڑے مارو اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔

یہ آیت شوہر، غیر شوہر سب کے لیے عام ہے۔ اس آیت کے کافی زمانہ بعد مندرجہ ذیل آیات نازل ہوئیں جنھوں نے پہلی آیت کے عموم کو خاص کر دیا:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ. وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ

[النور ۲۴:۶،۷]

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کا) الزام لگائیں اور ان کے پاس خود ان کے اپنے سوا دوسرے کوئی گواہ نہ ہوں تو ان میں سے ایک شخص کی گواہی (یہ ہے کہ وہ) چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے کہ وہ (اپنے الزام میں) سچا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ (اپنے

الزام میں) جھوٹا ہو۔

پہلی آیت شوہر، غیر شوہر کے لیے عام ہے جبکہ دوسری آیات شوہر کے لیے خاص ہیں۔ نزول کے اعتبار سے دوسری آیات بعد میں نازل ہوئیں۔اس کا ایک ثبوت یہ حدیث بھی ہے:

حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ہلال بن امیہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ زنا کا الزام لگایا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہلال گواہ لاؤ ورنہ تمہارے اوپر تہمت لگانے کی حد جاری کی جائے گی۔ حضرت ہلالؓ نے کہا: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! جب ہم میں سے کوئی بیوی کو زنا کرتا دیکھے تو گواہ کہاں تلاش کرتا پھرے، یہ تو بہت مشکل ہے۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہی فرماتے رہے کہ گواہ لاؤ ورنہ حد جاری کی جائے گی۔ حضرت ہلالؓ نے کہا: قسم ہے اس خدا کی جس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی برحق بنا کر بھیجا ہے، میں سچا ہوں اور اللہ ضرور میرے معاملے میں حکم نازل فرمائے گا۔ اس وقت جبریل امین یہ آیت ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ ......﴾ لے کر آئے۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو بلایا، حضرت ہلالؓ بھی آئے اور لعان کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ خوب جانتا ہے کہ تم دونوں میں سچا کون ہے اور ایک بات جھوٹی ضرور ہے۔ تم میں سے کوئی ہے جو توبہ کرے۔ وہ عورت کھڑی ہوگئی اور چار مرتبہ اس طرح لعان لیا کہ میں اللہ کو گواہ کر کے کہتی ہوں کہ سچی ہوں اور پانچویں مرتبہ جب یہ کہنے لگی کہ اگر میں جھوٹی ہوں تو اللہ کی مجھ پر لعنت ہو تو لوگوں نے کہا کہ یہ بہت بڑی اور سخت بات ہے، ایسا مت کہو کیونکہ اگر جھوٹ ہوا تو باعث عذاب ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ یہ سن کر وہ عورت ہچکچائی اور گردن ڈال دی۔ ہم نے سوچا کہ شاید کہ یہ رجوع کرے گی مگر اس نے پانچویں مرتبہ یہ کہتے ہوئے کہ کیا میں قوم پر دھبہ لگاؤں گی، وہ جملہ ادا کر ہی دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دیکھتے رہو، اگر سیاہ آنکھوں والا بھاری سرین اور موٹی پنڈلیوں والا بچہ پیدا ہوا تو جان لینا کہ شریک بن سحماء کا ہے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کی طرف سے لعان کا حکم نہ آیا ہوتا تو میں اسے سخت سزا دیتا[1]۔

۱۔ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، باب قوله ویدرء عنها العذاب ۸۶۰/۲

لہٰذا جس حد تک تعارض پایا جاتا ہے، اس حد تک دوسری آیت پہلی کے حکم کو منسوخ کرتی ہے۔

۳۔ اگر خاص اور عام دونوں کے زمانوں کا علم نہ ہو کہ عام اور خاص دونوں حکموں میں سے پہلے کون آیا ہے اور بعد میں کون، تو دونوں کے درمیان تعارض پیدا ہوتا ہے اور کسی ایک پر عمل کرنے کے لیے ترجیح کا اصول اپنایا جاتا ہے۔

عام کی دلالت میں فقہی اختلاف کا مسائل پر اثر

عام کی دلالت کے قطعی یا ظنی ہونے میں فقہی اختلاف نے مسائل و احکام پر اثر ڈالا ہے۔

مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فیما سقت السماء والعیون أو کان عشریاً العشر (۱)

اس زمین کی پیداوار پر عشر ہے جسے بارش یا چشمہ کا پانی سیراب کرے یا خودبخود سیراب ہو۔

دوسری حدیث میں حضرت ابو سعد خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس فیما اقل من خمسة اوسق صدقة (۲)

پانچ وسق سے کم زرعی پیداوار پر عشر نہیں ہے۔

پہلی حدیث عام ہے جس کی رو سے ہر زرعی پیداوار پر عشر (دسواں حصہ) زکوۃ واجب ہے خواہ اس کی مقدار تھوڑی ہو یا زیادہ، جبکہ دوسری حدیث خاص ہے جو پانچ وسق (۳) سے کم زرعی پیداوار پر عشر واجب نہیں کرتی۔

مندرجہ بالا دونوں حدیثیں ایک ہی مسئلہ کے بارے میں ہیں۔ ایک حدیث عام ہے اور

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الزکوة، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء ۱/۵۵۵

۲۔ حوالہ بالا، کتاب الزکوۃ، باب لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة ۱/۵۵۶

۳۔ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع 3.184272 کلوگرام کے برابر ہے۔ (ملاحظہ ہو: اوزانِ شرعیہ ص ۳۲ ضمیمہ)۔ ایک وسق 191.056320 کلوگرام کے مساوی ہے۔

دوسری خاص لیکن دونوں کے حکم مختلف ہیں۔ جمہور نے دوسری حدیث کو اختیار کیا ہے کیونکہ وہ خاص ہے اور خاص کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔ احناف نے پہلی حدیث پر عمل کیا ہے جو عام ہے۔ ان کے نزدیک عام کی دلالت بھی قطعی ہوتی ہے۔ لہٰذا زرعی زمین کی قلیل اور کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کا مذہب یہ ہے کہ وہ عمل میں عام کو خاص پر ترجیح دیتے تھے کہ احتیاط کا یہی تقاضا ہے۔

عام کے دیگر احکام

ا۔ عام والی دو نصوص میں تعارض

اگر دو عام نصوص میں تعارض پایا جائے تو امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کہتے ہیں کہ جس قدر ممکن ہو اس کی وضاحت تلاش کی جائے۔ ان دونوں میں سے کسی ایک نص کا عموم دوسری نص کے عموم پر فوقیت نہیں رکھتا جب تک اس کی ترجیح کی دلیل ظاہر نہ ہو جائے۔ کسی ایک عموم کی ترجیح کی دلیل ظاہر ہونے تک کسی پر عمل نہیں کیا جائے گا(۱)۔

مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من بدل دینہ فاقتلوہ (۲)

جس نے اپنا دین بدل ڈالا اس کو قتل کر دو۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

نھی عن قتل النساء والصبیان (۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔

پہلی حدیث میں یہ حکم ہے کہ جو دین اسلام چھوڑ دے اور مرتد ہو جائے تو اسے قتل کر دو۔ یہ حکم عام ہے اور مرد اور عورت دونوں کا احاطہ کرتا ہے۔ دوسری حدیث میں عورتوں کو قتل کرنے کی

۱۔ المستصفیٰ ص ۲۵۵

۲۔ صحیح بخاری، کتاب استتابۃ المرتدین، باب حکم المرتد والمرتدۃ ۲/۷۲۴

۳۔ موطا امام مالک، کتاب الجہاد، باب النھی عن قتل النساء والولدان فی الغزو ص ۳۳۷

ممانعت ہے خواہ عورت مرتدہ ہو یا غیر مرتدہ۔ پہلی حدیث کے مطابق مرتدہ قتل کی جائے گی جبکہ دوسری حدیث کی رو سے مرتدہ قتل نہیں کی جائے گی۔ بظاہر ان دونوں نصوص میں تعارض پایا جاتا ہے۔ اس تعارض کو دور کیا جائے گا۔ جب تک تعارض کو دور کرنے اور کسی ایک نص کے حکم کو ترجیح دینے کی دلیل نہ مل جائے، اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

مرتدہ کو قتل کرنے کے مسئلہ میں فقہاء کی آراء مندرجہ ذیل ہیں [1]:

احناف کہتے ہیں کہ مرتدہ قتل نہیں کی جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ احناف کے نزدیک مرتدہ کو دوبارہ اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جس کا طریق کار یہ ہے کہ مرتدہ کو قید کر دیا جائے۔ روزانہ اسے قید سے باہر نکال کر توبہ کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اسلام کی دعوت دی جائے۔ اگر وہ توبہ کر لے تو ٹھیک ہے، ورنہ اسے دوبارہ قید کر دیا جائے۔ یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رکھا جائے جب تک وہ توبہ نہ کر لے یا اسے قید میں ہی موت آ جائے۔ تاہم اگر کسی نے مرتدہ کو قتل کر دیا تو قاتل پر کوئی قصاص یا دیت نہیں ہوتا۔

مرتد کا قتل اس لیے جائز ہے کہ اگر توبہ کی ترغیب، اسلام کی خوبیوں کے ذکر اور زبانی دعوت سے اس کے قبولِ اسلام کا امکان نظر نہ آئے تو اسے قتل کرنے کا اقدام اس کی توبہ اور اسلام کو دوبارہ قبول کرنے کا سبب بن جائے۔ ایسی دعوت کو قبول کرنے میں عام طور پر عورتیں مردوں کی تابع ہوتی ہیں۔

مندرجہ بالا دونوں حدیثوں کا تعارض دور کرنے اور ان پر عمل کرنے کے لیے پہلی حدیث (جو اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو) سے مرد مراد لی جائے گی یعنی جو مرد اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو۔

جمہور یعنی مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء یہ کہتے ہیں کہ مرتدہ کو قتل کیا جائے گا کیونکہ پہلی حدیث (جو اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو) عام ہے، اس میں مرد و عورت کی تخصیص نہیں ہے بلکہ حکم سب

۱۔ بدائع الصنائع ۷/۱۳۵۔ کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة ۵/۴۲۵

کے لیے عام ہے۔ جمہور فقہاء اپنے موقف کی حمایت میں یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت ''رومان'' کے قتل کا حکم دیا تھا۔ اس حدیث کو حضرت جابر بن عبداللہؓ نے روایت کیا ہے[۱]۔

۲۔ فعلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عموم ثابت نہیں ہوتا[۲]

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل مبارک عموم کو ثابت نہیں کرتا۔ اس فعل پر عمل کے لیے اس فعل کی اضافت کسی اور شخص کی طرف نہیں کی جا سکتی۔ بلکہ وہ فعل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں خاص رہے گا ماسوائے اس کے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خود یہ فرمائیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ فعل امت کی رہنمائی کے لیے انجام دیا تھا۔ جیسے حضرت مالک بن حویرثؓ سے مروی ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوا کما رایتمونی اصلی[۳]

نماز پڑھو جیسے تم مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔

جب احکام خاص اور عام میں تقسیم ہیں تو پھر حکم کے خطاب کے مطابق پیروی کی جائے گی۔ لہٰذا **یاایھا الذین آمنوا** (اے لوگو جو ایمان لائے ہو)، **یاایھا الناس** (اے لوگو)، **یا عبادی** (اے میرے بندو)، **یاایھا المومنون** (اے ایمان لانے والو)، ان خطابات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم شامل ہیں ماسوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود ہو۔

اسی طرح جو خطابات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہیں جیسے **یاایھا النبی** (اے نبی)، **یاایھا المزمل** (اے چادر لپیٹ کر سونے والے)، **یاایھا المدثر** (اے چادر لپیٹ کر لیٹے رہنے والے)، **یاایھا الرسول** (اے رسول)، یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص ہیں۔ امت ان میں شامل نہیں ہے جب تک کوئی دلیل ان میں سے کسی خطاب کو عام کرنے والی نہ ملے۔

۱۔ سنن الدارقطنی، کتاب الحدود والدیات ۲/ ۴۵

۲۔ المستصفیٰ ص ۲۳۸۔ ارشاد الفحول ص ۱۷۲، ۱۷۷۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۲/ ۳۶۹

۳۔ صحیح بخاری، کتاب الاذن، باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ ۱/ ۲۹۳

۔ لفظ کے عموم کا اعتبار ہے، نہ کہ سبب اور واقعہ کے خاص ہونے کا [1]

اگر قرآن وسنت کی کسی نص میں پایا جانے والا کوئی لفظ عام ہو تو اس کے عموم پر عمل ہوتا ہے، خواہ وہ نص کسی خاص واقعہ کے بارے میں ہو یا کسی خاص سبب کے وجہ سے آئی ہو یا کسی خاص سوال کے جواب میں ہو۔ اس نص کا حکم عام ہوگا اور اس خاص سبب یا واقعہ کے بغیر بھی اس نص پر عمل ہوگا۔ نص میں لفظ کا عام صیغہ کے ساتھ آنا ہی ظاہر کرتا ہے کہ شارع کا منشا لفظ کے حکم کو عام کرنے کا ہے، اس کے سبب اور واقعہ سے خاص کرنے کا نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ جس سبب سے، جس واقعہ کے بارے میں یا جس سوال کے جواب میں وہ نص آئی ہے اگر ویسا ہی سبب، واقعہ یا سوال ہو تب ہی اس نص پر عمل کیا جاتا ہے بلکہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے۔ لیکن اگر نص کے حکم کو کسی سبب، واقعہ یا سوال سے خاص کرنے والی کوئی دلیل پائی جائے تو پھر دلیل کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔

علمائے اصول فقہ نے تعبیر وتفسیر احکام کے جو قواعد مرتب کیے ہیں اور جن پر سب کا اتفاق ہے ان کی رو سے نص میں استعمال کیے جانے والے لفظ کے عموم کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اس کی تائید صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین کے عمل سے ملتی ہے۔ انہوں نے احکام کے عموم پر عمل کیا اگرچہ وہ احکام خاص سبب اور خاص واقعہ میں صادر ہوئے تھے۔ اس پر اجماع امت ثابت ہے۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸]

چور خواہ مرد ہو یا عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

اس آیت میں لفظ السارق (چور مرد) اور لفظ السارقة (چور عورت) عام ہیں اور ہر فرد پر ان کا اطلاق ہوتا ہے حالانکہ یہ آیت ایک خاص واقعہ میں نازل ہوئی تھی۔ وہ واقعہ حضرت صفوان بن امیہؓ کا ہے۔ حضرت صفوان بن امیہؓ مسجد نبوی میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو رہے

---

1. الإحكام في اصول الأحكام ۲/۳۴۵۔ ارشاد الفحول ص ۱۹۹۔ المستصفى ص ۲۳۶۔ اللمع ص ۳۸۔ الوجيز في اصول الفقه (اردو) ص ۵۰۷۔ بردیسی، اصول الفقه ص ۴۰۱۔ اصول فقه اسلام ص ۱۴۰

تھے۔ ایک شخص آیا اور ان کی چادر لے گیا۔ حضرت صفوانؓ نے اٹھ کر اسے پکڑا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شخص سے پوچھا: کیا تم نے صفوان کی چادر چرائی ہے۔ وہ بولا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ حضرت صفوانؓ نے کہا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری یہ نیت نہیں تھی، وہ چادر اس پر صدقہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفوانؓ سے فرمایا: اسے میرے پاس لانے سے پہلے تجھ کو یہ کام کرنا چاہیے تھا[1]۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت ہے:

اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ

[المجادلة ۵۸:۲]

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں ان کی بیویاں ان کی مائیں نہیں ہیں۔

یہ آیت حضرت سلمہ بن صخر بیاضیؓ کے واقعہ میں نازل ہوئی لیکن اس آیت کا حکم تمام شوہروں کے لیے ہے۔

حضرت سلمہؓ نے اپنی بیوی سے ماہ رمضان کے گزرنے تک ظہار کر لیا تھا لیکن ایک رات اپنی بیوی سے صحبت کر لی۔ صبح ہونے پر حضرت سلمہؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر اپنا حال بیان کیا۔ اس واقعہ پر یہ آیت اُتری ﴿اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾۔ ایک رائے یہ ہے کہ یہ آیت حضرت خویلد بنت ثعلبہؓ کے خاوند حضرت اوس بن صامتؓ کے بارے میں اتری تھی[2]۔

ظہار ''ظہر'' سے ہے جس کے معنی پیٹھ کے ہیں۔ ظہار کی تعریف یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی ایسی عورت سے تشبیہ دے جس کے ساتھ نکاح کرنا اس پر دائمی حرام ہو جیسے ماں، بہن، خالہ اور پھوپھی وغیرہ۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو یہ کہے تو میرے لیے ایسی ہے جیسے میری ماں کی پیٹھ۔ ظہار کا حکم یہ ہے کہ نکاح باقی رہتا ہے مگر جب تک مرد کفارہ ادا نہ کرے اس کے لیے بیوی سے صحبت

۱۔ موطا امام مالک، کتاب السرقة، باب ترک الشفاعة للسارق اذا بلغ السلطان ص ۶۰۷

۲۔ سنن ابن ماجه، کتاب الطلاق، باب الظهار ۲/ ۱۰۸

خلوتِ صحیحہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ ظہار کا کفارہ یہ ہے کہ ایسا شخص دو ماہ مسلسل روزے رکھے، اگر اس میں روزے رکھنے کی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی بن علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، دارالحدیث، الازھر، سال اشاعت ندارد

۳۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ، اہلحدیث اکادمی، کشمیری بازار لاہور، سال اشاعت ندارد۔

۴۔ ابواسحاق شیرازی، ابراہیم بن علی بن یوسف (م ۴۷۶ھ)، اللمع فی اصول الفقہ، دارالعلمیۃ، بیروت لبنان ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء

۵۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶)، صحیح بخاری، مکتبہ تعمیر انسانیت، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۶۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقہ، دارالثقافۃ للنشرو التوزیع ۱۹۸۳ء

۷۔ خلاف، عبدالوہاب، علم اصول الفقہ، دار القلم، کویت ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء

۸۔ دارقطنی، علی بن عمر (م ۱۳۸۵ھ)، سنن الدارقطنی، دارالمعرفۃ، بیروت لبنان ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء

۹۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقہ، اردو ترجمہ جامع الاصول، مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء

۱۰۔ سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م ۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، دارالمعارف النعمانیۃ، المکتبۃ المدنیۃ، اردو بازار لاہور ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء

۱۱۔ سکرو ڈوی، جمیل احمد، قوت الاخیار شرح نور الانوار از ملا جیون، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی ۱۹۹۲ء

۱۲۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر (م ۹۱۱ھ)، الاتقان فی علوم القرآن، مترجم محمد حلیم انصاری، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۲ء

۱۳۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد (م ۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء

۱۴۔ عبدالرحیم، سر، اصول فقه اسلام، مترجم مولوی مسعود علی، منصور بک ہاؤس، کچہری روڈ لاہور، سال اشاعت ندارد

۱۵۔ عبدالعزیز بخاری (م ۷۳۰ھ)، کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی، الصدف پبلشرز، کراچی پاکستان، سال اشاعت ندارد

۱۶۔ غزالی، ابو حامد بن محمد بن محمد (م ۵۰۵ھ)، المستصفٰی فی علم الاصول، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء

۱۷۔ کاسانی، علاء الدین ابی بکر بن مسعود (م ۵۸۷ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ایچ ایم سعید کمپنی ۱۴۰۰ھ

۳۰۔ مالک بن انس، امام (م ۱۷۹ھ)، موطا امام مالک، مترجم علاوہ وحیدالزماں، اسلامی اکادمی، اردو بازار لاہور ۱۴۰۲ھ

۱۸۔ ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب (م ۴۵۰ھ)، الاحکام السلطانیۃ، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۳۹۸ء/ ۱۹۷۸ء

۱۹۔ ماوردی، الاحکام السلطانیۃ، مترجم عبدالمالک عرفانی، قانونی کتب خانہ کچہری روڈ لاہور، سال اشاعت ندارد

۲۰۔ محمد ادیب صالح، تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی ، مطبعة جامعة دمشق ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء

۲۱۔ محمد خضری بک، اصول الفقه ، المکتبة التجاریة الکبری بمصر ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء

۲۲۔ محمد شفیع، مفتی، اوزان شرعیه ، ادارة المعارف، کراچی، سال اشاعت ندارد

۲۳۔ نسفی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد (م ۷۱۰ھ)، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، دارالکتب العلمیة بیروت لبنان ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء

فصل چہارم

مشترک

کسی معنی کے لیے وضع کیے جانے کے اعتبار سے لفظ کی خاص اور عام کے بعد تیسری قسم مشترک ہے۔

تعریف [1]

مشترک اشتراک سے ماخوذ ہے۔ مشترک ایسا لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ مختلف حقیقی معانی میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو۔ اس لفظ سے وہ سب معانی بیک وقت مراد نہ لیے جاسکتے ہوں۔ اگر ایک وقت میں ایک معنی مراد لیا جائے تو دوسرا معنی مراد نہ لیا جا سکتا ہو۔ ہر معنی کی حقیقت دوسرے معنی سے مختلف ہو۔ قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ [البقرة ۲:۲۲۸]

جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو (نکاح ثانی سے) روکے رکھیں

اس آیت میں لفظ قرء مشترک ہے۔ عربی زبان میں اس کے کئی مختلف معانی ہیں۔ مثلاً طہر (دو حیض کے درمیان پاکیزگی کا عرصہ)، حیض (عورتوں کے ایام ماہواری) اور بخار (خاص موسموں یا خاص وقت میں بخار کا آنا)۔

۱۔ حاشیۃ البنانی ۱/۲۹۲۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۳۰۵۔ نسفی، کشف الاسرار ص ۲۰۰۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۳۷۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۹۵۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۶۷۸۔ قوت الاخیار ۱/۲۵۱۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۰۹۔ اصول الشاشی ص ۱۶۔ اصول السرخسی ۱/۱۶۲

مشترک کی ایک اور مثال لفظ قضٰی ہے۔ قرآن مجید میں یہ متعدد معانی میں استعمال ہوا ہے:

۱۔ قضٰی بمعنی آگاہ کرنا

وَ قَضَيْنَا اِلَى بَنِى اِسْرَائِيْلَ فِى الْكِتَابِ [بنی اسرائیل ۱۷:۴]

پھر ہم نے اپنی کتاب میں بنی اسرائیل کو متنبہ کر دیا تھا۔

۲۔ قضٰی بمعنی حکم دینا

وَ قَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا

[بنی اسرائیل ۱۷:۲۳]

اور تیرے رب نے حکم دیا ہے کہ تم لوگ کسی کی عبادت نہ کرو مگر صرف اللہ کی۔ اور والدین کے ساتھ نیک سلوک کرو۔

۳۔ قضٰی بمعنی وضع کرنا اور بنانا

فَاقْضِ مَا اَنْتَ قَاضٍ [طٰہٰ ۲۰:۷۲]

تو جو کچھ کرنا چاہے کر لے بنالے

۴۔ قضٰی بمعنی لازم کرنا

اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِىْ لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِى قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْاُخْرٰى اِلَى اَجَلٍ مُّسَمًّى

[الزمر ۳۹:۴۲]

وہ اللہ ہی ہے جو موت کے وقت روحیں قبض کرتا ہے اور جو ابھی نہیں مرا ہے اس کی روح نیند میں قبض کر لیتا ہے پھر جس پر وہ موت لازم کر دیتا ہے اسے روک لیتا ہے اور دوسروں کی روحیں ایک وقت مقرر کے لیے واپس بھیج دیتا ہے۔

مشترک اور عام میں فرق

مشترک اور عام میں فرق یہ ہے کہ مشترک اپنے سارے مختلف معانی ایک ہی مرتبہ نہیں بتلاتا بلکہ ایک وقت میں ایک معنی ہی مراد ہوتا ہے، جبکہ عام جن افراد پر محیط ہوتا ہے ان سب پر دلالت کرتا ہے۔ عام کے تمام افراد کی حقیقت و ماہیت ایک ہوتی ہے۔ یہ لفظ ایک ہی مرتبہ کئی معانی کے لیے وضع کیا جاتا ہے جبکہ مشترک کے تمام معانی کی حقیقت اور ماہیت علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے۔ لفظ ہر معنی کے لیے علیحدہ علیحدہ بنایا جاتا ہے۔

مشترک کی اقسام

۱۔ اسم میں مشترک: مثلاً لفظ قرء حیض اور طہر کے معانی کے درمیان مشترک ہے۔ حیض اور طہر دونوں اسم ہیں۔

۲۔ فعل میں مشترک: مثلاً لفظ قضٰی فیصلہ کرنا، لازم کرنا اور آگاہ کرنا کے معانی میں مشترک ہے، یہ سب افعال ہیں۔

۳۔ حرف میں مشترک: مثلاً اللہ تعالیٰ کا ایک فرمان ہے:

وَامْسَحُوا بِرُءُ وسِكُمْ [المائدة ۵:۶]

اور اپنے سروں پر مسح کرلو۔

اس آیت میں لفظ بـرؤسكم کے شروع میں حرف ب آیا ہے جو چمٹنا، تھوڑا اور زیادہ کے معانی میں مشترک ہے۔

مشترک کے وجود کے اسباب(۱)

عربی زبان میں مشترک الفاظ کے وجود کے متعدد اسباب بیان کیے گئے ہیں جن میں سے چند اہم مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی ص ۶۷۹۔ نسفی، کشف الاسرار ص ۲۰۰۔ الوجیز فی اصول الفقه ص ۵۱۰۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/ ۳۹۔ بردیسی، اصول الفقه ص ۳۹۶

۱۔ الفاظ کو مختلف معانی میں استعمال کرنے میں عرب قبائل کا اختلاف

ایک قبیلہ کسی لفظ کو ایک معنی میں استعمال کرتا ہے تو دوسرا قبیلہ دوسرے معنی میں اور تیسرا قبیلہ اسی لفظ کے لیے تیسرا معنی وضع کر لیتا ہے۔ اس طرح ایک ہی لفظ مختلف قبائل میں مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً بعض قبیلے لفظ **یـد** (ہاتھ) پورے ہاتھ کے لیے بولتے ہیں، بعض ہتھیلی اور بازوں کو **ید** کہتے ہیں اور بعض قبائل میں صرف ہتھیلی کو **ید** کہا جاتا ہے۔ اس طرح لفظ **ید** ان تینوں معنوں میں مشترک بن گیا۔

بعض اوقات ایک ہی شخص ایک لفظ کو دو مختلف معانی میں استعمال کرتا ہے تا کہ سننے والا اس لفظ کو دوسرے معنی کی وجہ سے ابہام کا شکار ہو جائے۔ مثلاً ہجرت مدینہ کے موقع پر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیقؓ مدینہ منورہ کی طرف جا رہے تھے تو راستے میں ایک کافر نے حضرت ابوبکرؓ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا کہ یہ کون ہیں؟ حضرت ابوبکرؓ نے اس شخص کو جواب دیا:

هو رجل يهديني السبيل [1]

یہ وہ شخصیت ہیں جو مجھے راہ دکھاتے ہیں۔

سوال کرنے والے نے لفظ **السبیـــل** سے مراد وہ راستہ لیا جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ سفر فرما رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے **السبیل** سے ہدایت کا راستہ مراد لیا۔

۲۔ ایک لفظ کسی معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے، بعد میں وہ دوسرے معنی میں مجازاً استعمال ہونے لگتا ہے کیونکہ دوسرے معنی کا پہلے معنی سے تعلق ہوتا ہے، پھر وہ لفظ اپنے مجازی معنی میں مشہور ہو جاتا ہے۔ بعد کے زمانہ میں یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس لفظ کا ایک ہی معنی نہیں ہے بلکہ دو معانی ہیں ایک حقیقی معنی اور دوسرا مجازی معنی۔

مثلاً لفظ **صـــاع** لکڑی سے بنے ہوئے ایک پیمانے کو کہا جاتا تھا جو غلّہ ناپنے کے لیے بنایا گیا تھا۔ لیکن اس سے ہر وہ چیز مراد لے لی گئی جو اس کی مقدار کے برابر ہو۔ یہ پیمانہ اجناس کے لیے

۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۴۰/۱

مستعمل تھا۔

۳۔　کوئی لفظ مشترک طور پر دو معانی کے لیے بنایا جاتا ہے اور جملے میں ان دونوں معانی میں اس لفظ کا استعمال درست سمجھا جاتا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ وہ لفظ مشترک معانی کے لیے بنایا گیا ہے اور یہ کہ اس لفظ کو ان دونوں مشترک معانی میں استعمال کرنا درست ہے۔ مثلاً لفظ نکاح کے کئی معنی ہیں: ملانا، مرد وعورت کا ایجاب وقبول کے ذریعے عقد اور وطی (مباشرت)۔ ان تمام معانی میں لفظ نکاح کا استعمال درست ہے لیکن یہ لفظ ''عقدِ نکاح'' کے معنی میں مشہور ہو گیا ہے۔

۴۔　کوئی لفظ لغت میں کسی خاص معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے پھر شارع کی جانب سے وہ لفظ اپنے لغوی اور اصلی معنی سے اصطلاحی معنی کی طرف پھیر دیا جاتا ہے اور وہ لفظ ہم تک اس طرح پہنچتا ہے کہ اس کے دو معنی ہیں: ایک لغوی معنی اور دوسرا اصطلاحی معنی۔ ایسا لفظ ان دونوں معانی کے درمیان مشترک ہے۔ مثلاً عربی زبان میں لفظ صلوۃ ایک معنی دعا کا ہے لیکن اس کا اصطلاحی معنی نماز کا ہے جو ایک معروف عبادت ہے اور اسلام کا دوسرا رکن ہے۔ شارع نے لفظ صلوۃ اسی مخصوص عبادت کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

مشترک کا حکم (۱)

قرآن وسنت کی کسی نص میں اگر کوئی لفظ مشترک ہو تو اس کے تمام معانی مراد لینا درست نہیں ہے بلکہ اس کا کوئی ایک معنی مراد لیا جاتا ہے اور اس وقت تک توقف کیا جاتا ہے جب تک معنی مطلوب کا تعین نہ ہو جائے۔ معنی مطلوب کے تعین اور مشترک معانی میں سے کسی ایک معنی کو راجح قرار دینے کے لیے لفظ کے صیغہ اور قرائن پر غور کیا جاتا ہے۔ احکام سے متعلق قرآن وسنت کی نصوص میں مشترک کی دو صورتیں پائی جاتی ہیں:

۱۔　اصول السرخسی ۱/۱۶۲۔ اصول الشاشی ص ۱۰۔ حاشیہ البنانی ۱/۲۹۴۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۶۸۲۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۴۰۔ قوت الاخیار ۱/۴۵۳۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۱۱۔ نسفی، کشف الاسرار ص ۲۰۱

۱۔لغوی اور اصطلاحی معنی میں اشتراک

اگر نص شرعی میں پایا جانے والا لفظ لغوی اور اصطلاحی معنی میں مشترک ہو تو اس کا اصطلاحی معنی مراد لیا جاتا ہے۔مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ [البقرۃ ۲:۲۲۹]

طلاق دو بار ہے۔

طلاق کا لغوی معنی زنجیر کھول کر آزاد کر دینا ہے۔اس کا اصطلاحی معنی خاوند اور بیوی کے درمیان رشتہ ازدواج کو ختم کرنا ہے۔مندرجہ بالا آیت میں لغوی معنی کی بجائے اصطلاحی معنی مراد لیے جائیں گے۔

قرآن مجید میں ہے:

وَ اَقِيْمُوا الصَّلَاةَ [البقرۃ ۲:۴۳]

اور نماز قائم کرو۔

الصَّلَاۃ کا لغوی معنی دعا ہے۔اصطلاحی طور پر لفظ صلوۃ سے مراد خاص ہیت اور افعال و ارکان پر مشتمل وہ معروف عبادت ہے جو دین اسلام کا دوسرا رکن ہے۔اس آیت میں لفظ صلوۃ کا اصطلاحی وشرعی معنی مراد ہے۔اگر نص میں کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہو جو مشترک لفظ کے لغوی معنی پر دلالت کرے تو پھر لغوی معنی اختیار کیا جائے گا۔مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا [الاحزاب ۳۳:۵۶]

اللہ اور اس کے فرشتے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں۔اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تم بھی ان (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) پر درود و سلام بھیجو۔

اس نص میں لفظی قرینہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں لفظ صلوٰۃ کا لغوی معنی دعا مراد ہے۔

۲۔ دو یا دو سے زیادہ لغوی معانی میں اشتراک

اگر قرآن وسنت کی نص میں موجود لفظ کا اشتراک دو یا دو سے زیادہ معانی میں ہو تو قرائن اور شریعت کے مقاصد وحکمت کی روشنی میں غور وخوض کر کے کوئی ایک معنی متعین کیا جاتا ہے۔ جب کوئی ایک معنی متعین اور راجح ہو جائے تو وہ مؤوّل کہلاتا ہے۔ مؤوّل وہ مشترک لفظ ہے جس کا کوئی ایک معنی غالب رائے سے متعین اور راجح ہو جائے۔ جب تک کوئی ایک معنی متعین نہیں ہوتا، وہ لفظ مشترک ہی رہتا ہے۔ غلطی کے احتمال کے باوجود مؤوّل پر عمل کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ [النساء۴:۱۲]

اور اگر وہ مرد یا عورت جس کی میراث تقسیم طلب ہے، کلالہ ہے۔

اس نص قرآنی میں لفظ کلالة مشترک ہے جس کے کئی معانی ہیں:

۱۔ فوت شدہ شخص جو نہ والدین چھوڑے نہ اولاد۔

۲۔ ورثاء میں سے وہ شخص جو نہ والدین میں سے ہو اور نہ اولاد میں سے۔

۳۔ وہ رشتہ دار جو والدین اور اولاد کی طرف سے نہ ہو۔

فقہاء نے میراث سے متعلقہ نصوص اور قرائن میں غور وخوض کے بعد کلالة کے اس معنی کو ترجیح دی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو نہ والدین چھوڑے اور نہ اولاد۔

مشترک کی عمومی حیثیت (۱)

جب مشترک لفظ کے کسی ایک معنی کو متعین کرنے اور اسے دوسرے معانی پر ترجیح دینے کا کوئی قرینہ نہ پایا جائے تو کیا اس مشترک لفظ کے تمام معانی مراد ہوتے ہیں یا اس کا کوئی ایک معنی مراد

۱۔ المستصفیٰ ص ۲۴۰۔ الاحکام فی اصول الأحکام ۲/ ۳۵۲۔ اصول الشاشی ص ۱۷۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/۳۳۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۶۸۵۔ نسفی، کشف الاسرار ص ۲۰۲۔ نور الانوار ۱/۲۵۴۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۹۸

لیا جاتا ہے، اس مسئلہ میں اصولیین کے دو گروہ ہیں:

۱۔ جمہور علماء جن میں شافعیہ میں سے امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) بھی شامل ہیں، کے نزدیک ایک وقت میں ایک لفظ کے دونوں معنوں میں سے ہر ایک معنی مراد لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ مشترک لفظ کے جتنے معانی پائے جاتے ہیں وہ لفظ ان معانی کو علیحدہ علیحدہ بتلاتا ہے، ان کو اکھٹا نہیں بتلاتا۔

جب وضع کرنے والے نے اس لفظ کو کسی ایک معنی کے لیے وضع کیا ہو تو وہ لفظ اسی معنی کے لیے خاص ہوتا ہے۔ کسی اور وضع کرنے والے نے اس لفظ کو دوسرے معنی کے لیے وضع کیا تو پہلا معنی مراد نہیں ہوتا بلکہ دوسرا معنی مراد لیا جاتا ہے، کیونکہ اسی خاص معنی کے لیے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔

مشترک لفظ کے دو معانی بیک وقت اختیار کرنا معانی کی لغوی ترکیب اور بناوٹ کے خلاف ہوتا ہے۔ ان دونوں معانی میں سے ہر ایک کا ایک ہی وقت میں مراد ہونا اور دوسرے کا غیر مراد ہونا لازم آتا ہے جو غلط ہے۔ ایک وقت میں مشترک لفظ کا ایک معنی مراد لیا جائے گا۔

۲۔ شافعی علمائے اصول کی رائے یہ ہے کہ ایک وقت میں مشترک لفظ کے دو معانی مراد لینا جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ان دونوں معانی کے درمیان تضاد نہ ہو یعنی ان دونوں معانی کو جمع کرنا ممکن ہو۔ اگر تضاد پایا جائے تو دونوں معانی مراد لینا جائز نہیں ہے۔

مشترک کی عمومی حیثیت میں اختلاف کا اثر

مشترک لفظ کی عمومی حیثیت میں علماء کے اختلاف کا اثر احکام پر بھی پڑا ہے۔

مثال: قرآن مجید کی آیت ہے:

وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ [النساء ۴:۲۲]

اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو

اس آیت میں لفظ نکاح عقد (Contract) اور وطی (Intercourse) کے درمیان مشترک ہے۔

مثال: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهٖ سُلْطَانًا[بنی اسرائیل ۱۷:۳۳]

اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے۔

اس آیت میں ایک لفظ سُلْطَان آیا ہے جس میں قصاص اور دیت دونوں معانی کا احتمال پایا جاتا ہے:

احناف جو مشترک کے عموم کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک قصاص اور دیت میں اختیار نہیں ہے بلکہ صرف قصاص واجب ہے۔ وہ اپنے موقف کی تائید میں یہ دلیل دیتے ہیں:

یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی

[البقرة ۲:۱۷۸]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تمہارے لیے قتل کے مقدموں میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے۔

اس آیت میں صرف قصاص کا ذکر ہے، دیت کا ذکر نہیں ہے لہٰذا قصاص ہی واجب ہے۔

علمائے شافعیہ مشترک کے عموم کے قائل ہیں اس لیے ان کی رائے میں وارث کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ قاتل سے قصاص یا دیت دونوں میں سے کوئی ایک چیز لے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين اما يودیٰ وا ما يقاد[1]

اور جس کا کوئی آدمی قتل کیا گیا ہو تو اس کو دو امر میں سے ایک کا اختیار ہے، یا تو اسے خون بہا دیا جائے یا قصاص لے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلوں]

۱۔ صحیح بخاری ، کتاب الدیات ، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين ۳/۲۵۷

مصادر ومراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی بن علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، دارالحدیث، الازھر، سال اشاعت ندارد

۳۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶)، صحیح بخاری، مکتبہ تعمیر انسانیت، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۴۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقہ، دارالثقافة للنشرو التوزیع ۱۹۸۳ء

۵۔ بنانی، حاشیة العلامة البنانی علی المحلی علی متن جمع الجوامع للسبکی، دارالفکر ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء

۶۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقہ، اردو ترجمہ جامع الاصول، مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء

۷۔ سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م ۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، دارالمعارف النعمانیة، المکتبة المدنیة، اردو بازار لاہور ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء

۸۔ سکروڈوی، جمیل احمد، قوت الاخیار شرح نور الانوار از ملاجیون، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی ۱۹۹۲ء

۹۔ سلقینی ابراہیم محمد، الدکتور، المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی، دارالفکر المعاصر، بیروت لبنان ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء

۱۰۔ شاشی، اسحاق بن ابراہیم (م ۳۲۵ھ)، اصول الشاشی، مترجم علامہ غلام قادر لاہوری، نذر سنز، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۱۱۔ عبدالعزیز بخاری (م ۷۳۰ھ)، کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی، الصدف پبلشرز، کراچی پاکستان، سال اشاعت ندارد

۱۲۔ غزالی، ابوحامد بن محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المستصفٰی فی علم الاصول، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء

۱۳۔ محمد ادیب صالح، تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی، مطبعة جامعة دمشق ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء

۱۴۔ محمد خضری بک، اصول الفقه، المکتبة التجاریة الکبری بمصر ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء

۱۵۔ نسفی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد (م۷۱۰ھ)، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، دارالکتب العلمیة بیروت لبنان ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء

فصل پنجم

حقیقت ومجاز

اپنے معنی میں استعمال کے لحاظ سے لفظ کی مندرجہ ذیل چار اقسام ہیں:

۱۔حقیقت　　۲۔مجاز

۳۔صریح　　۴۔کنایہ

اس فصل میں حقیقت ومجاز کے متعلق بحث کی جائے گی۔

حقیقت(۱)

تعریف: عربی زبان میں حقیقت ''ثابت'' کو کہتے ہیں۔لفظ حقیقت اپنی اصل کے اعتبار سے معلوم چیز کے لیے بنایا گیا ہوتا ہے۔اصطلاحی طور پر حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے اس معنی میں استعمال ہو جس کے لیے اہل لغت نے اسے وضع کیا ہے۔وہ لفظ اپنے اس معنی سے کسی دوسرے معنی میں منتقل نہ ہو اور نہ اس میں کمی بیشی کی جائے۔اس اعتبار سے حقیقت کی تین اقسام ہیں:

۱۔لغوی حقیقت

کوئی لفظ اپنے اس لغوی معنی میں استعمال ہو جس کے لیے اس لفظ کو اہل لغت نے وضع کیا ہو۔مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ [الانفطار ۸۲:۶]

۱۔ المستصفٰی ص ۱۸۶۔ اصول الشاشی ص ۱۸۔اصول السرخسی ۱/۱۷۰۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/۲۲۵۔ حاشیۃ البنانی ۱/۳۰۰۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۱۵۔ قوت الاخیار ۲/۵۵۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/۳۹۔ اصول الفقہ ص ۲۵۷

اے انسان! کس چیز نے تجھے اپنے رب کریم کے بارے میں دھوکے میں ڈال دیا۔

اس آیت میں لفظ انسان حیوان ناطق کے لیے بنایا گیا ہے۔

ایک اور قرآنی آیت ملاحظہ ہو:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِى السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِى الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُ وَكَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ[الحج ۲۲:۱۸]

کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ کے آگے سربسجود ہیں وہ سب جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں اور سورج اور چاند اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور بہت سے انسان۔

اس آیت میں الشَّمْسُ، الْقَمَرُ اور النُّجُوْم کے الفاظ ان سیاروں کے لیے بنائے گئے ہیں جو آسمان پر نظر آتے ہیں۔ اسی طرح لفظ الصَّلٰوۃ عربی لغت میں دعا کے لیے بنایا اور وضع کیا گیا ہے۔

۲۔ شرعی حقیقت

کوئی لفظ اپنے اس شرعی معنی میں استعمال ہو جو معنی شارع نے اس لفظ سے مراد لیے ہیں۔ جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج۔ ان الفاظ سے مراد وہ عبادات ہیں جو شارع نے بتلائی ہیں حالانکہ صلوٰۃ کا لغوی معنی دعا، زکوٰۃ کا بڑھوتی، صوم کا رک جانا اور حج کا لغوی معنی ارادہ ہے۔ مثلاً

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنَّاهُمْ فِى الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ آتُوا الزَّكٰوةَ [الحج ۲۲:۴۱]

یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اگر ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے۔

ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

[آل عمران ۳:۹۷]

لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھر (خانہ کعبہ) تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے۔

ایک حدیث قدسی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

کل عمل ابن آدم له الا الصیام فانه لی وانا اجزیٰ به [1]

انسان کا ہر عمل اس کے لیے ہے مگر روزہ میرے لیے خاص ہے اور میں اس کا بدلہ دوں گا۔

مندرجہ بالا نصوص میں الفاظ صلوۃ، حج اور صیام اپنے شرعی معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔

۳۔عرفی حقیقت

کوئی لفظ جو اپنے اس لغوی معنی میں استعمال کیا جائے جو عرف (Custom, Usage) میں اس لفظ کے استعمال سے سمجھا جاتا ہو۔ اگر یہ استعمال مخصوص جماعت اور طبقہ کے عرف میں ہو تو وہ خاص عرف ہوتا ہے، مثلاً وہ تمام اصطلاحات جو پیشہ ور طبقوں مثلاً ماہرین لغت، فقہاء، قانون دان، ڈاکٹر اور انجینئر وغیرہ کے ہاں استعمال کی جاتی ہیں۔ مثلاً علمائے لغت کے نزدیک فعل سے مراد وہ کلمہ ہے جو مستقل معنی پر دلالت کرے اور کسی زمانہ (ماضی، حال، مستقبل) سے ملا ہوا ہو۔ فقہاء کے ہاں فقہ ان فروعی وجزوی مسائل کا علم کہلاتا ہے جو شرعی دلائل (قرآن، سنت، اجماع، قیاس وغیرہ) سے ماخوذ ہو۔ اگر لفظ کا اپنے معنی میں استعمال عام لوگوں کی جانب سے ہو تو وہ عرف عام کہلاتا ہے، جیسے لفظ دابة کو چوپائے کے معنی میں استعمال

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب هل یقول انی صائم اذاشتم ۱/۶۷۹

کیا جاتا ہے۔

حقیقت کا حکم

حقیقت کا حکم یہ ہے کہ وہ لفظ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو وہ معنی اس لفظ سے ثابت ہو، خواہ یہ معنی خاص ہو یا عام ہو، امر ہو یا نہی ہو، وہ لفظ اس معنی کی نفی نہ کرتا ہو۔ مثلاً لفظ اَبٌ کے حقیقی معنی باپ کے ہیں۔ اَبٌ کا لفظ جس شخص کی طرف منسوب ہو اس شخص کے بارے میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ باپ ہے۔ اس شخص پر لفظ اَبٌ کا اطلاق اس کے باپ ہونے کی نفی نہیں کرے گا۔ قرآن مجید میں ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ [بنی اسرائیل ۱۷:۳۳]

کسی جان کو قتل کرنے کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے (قتل کرنے سے) مگر یہ کہ حق کے ساتھ۔

لفظ ''قتل'' کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو اتنی تکلیف دی جائے کہ وہ مر جائے۔ اس آیت میں موجود ممانعت اسی حقیقت کے لیے ثابت ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا [الحج ۲۲:۷۷]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! رکوع کرو۔

اور وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى [بنی اسرائیل ۱۷:۳۲]

اور زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو۔

پہلی آیت میں رکوع کرنے کا امر ہے۔ دوسری آیت میں زنا کے قریب جانے سے نہی ہے۔

حقیقت کی اقسام [1]

حقیقت کی تین اقسام ہیں:

۱۔ حقیقت متعذرہ　　۲۔ حقیقت مہجورہ　　۳۔ حقیقت مستعملہ

۱۔ اصول السرخسی ۱/۱۷۲، ۱۸۴۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/۲۵۶۔ قوت الاخیار ۲/۱۳۲

ا۔ حقیقت متعذرہ (دشوار)

جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو۔ اس صورت میں حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے، مثلاً طلحہ نے قسم کھائی ''میں اس درخت یا برتن سے نہیں کھاؤں گا''۔ یہاں حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی مراد لیا جائے گا یعنی اگر طلحہ نے درخت کا پھل یا برتن میں جو کھانے والی چیز ہے اسے کھالیا تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہے اور اگر اس نے درخت کی لکڑی یا برتن کا کچھ ٹکڑا کھالیا تو وہ حانث نہیں ہے۔

۲۔ حقیقت مہجورہ (متروک)

جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملی طور پر ترک کر دیا ہو، مثلاً زبیر نے قسم کھائی ''میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا''۔ اب اگر وہ کسی بھی طرح گھر میں داخل ہو گیا مثلاً ننگے پاؤں، جوتے پہن کر، پیدل یا کسی کے کندھے پر سوار ہو کر یا چھلانگ لگا کر، تو وہ حانث ہے کیونکہ یہاں حقیقی معنی یعنی صرف قدم رکھنا مراد نہیں ہے۔ لوگوں کے عرف میں یہ معنی متروک ہے بلکہ قدم رکھنے سے مراد گھر میں داخل ہونا ہے۔ لہٰذا اگر زبیر خود گھر سے باہر رہا اور اپنے صرف قدم گھر کے اندر رکھ دیئے تو وہ حانث نہیں ہے۔

۳۔ حقیقت مستعملہ (زیر استعمال)

اگر کسی لفظ کا حقیقی معنی استعمال ہوتا ہو اور عرف میں حقیقی معنی کی نسبت اس کے مجازی معنی کا استعمال کثرت سے نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ حقیقت اصل ہے۔ اگر عرف میں حقیقی معنی کی نسبت مجازی معنی کا استعمال کثرت سے ہو تو امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک اس صورت میں بھی حقیقی معنی پر عمل زیادہ مناسب ہے۔ امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) اور امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) کی رائے ہے کہ اس صورت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا بہتر ہے۔

بلال نے قسم کھائی ''میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا''۔ اب اگر وہ گندم کو گندم ہی کی صورت میں کھائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ حانث ہے اور اگر اس گندم سے بنائی جانے والی

ڈبل روٹی، روٹی یا کوئی اور چیز کھالے تو وہ حانث نہیں ہے۔ صاحبین کی رائے کی روشنی میں اگر بلال نے گندم یا ہر وہ چیز جو گندم سے بنائی گئی ہو، کھالی تو حانث ہے۔

استاد اور شاگردوں کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز بلحاظ لفظ حقیقت کا قائم مقام ہے۔ عربی زبان کے قواعد کی رو سے حقیقت کے کلام کا صحیح ہونا ضروری ہے۔ اگر کلام عربی زبان کے قواعد کے لحاظ سے درست ہو مگر کسی رکاوٹ کی وجہ سے حقیقت کو مراد نہ لیا جا سکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تاکہ کلام لغو اور باطل ہونے سے بچ جائے۔ لیکن اگر حقیقت کا کلام عربیت کے لحاظ سے صحیح نہ ہو تو کلام لغو ہے اور مجاز مراد نہیں لیا جائے گا۔ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں، معنی کے اوصاف میں سے نہیں ہیں۔

صاحبین کی رائے میں مجاز بلحاظِ حکم، حقیقت کا قائم مقام ہے کیونکہ کلام سے حکم ہی مطلوب و مقصود ہوتا ہے۔ کلام کی عبارت مطلوب و مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔ ان دونوں فقہاء کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ حقیقت کے حکم کو مراد لینا ممکن ہو مگر کسی عارض اور رکاوٹ کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو۔ اگر حقیقت کے حکم کو مراد لینا ممکن نہ ہو تو مجازی معنی مراد نہیں لیے جا سکتے بلکہ کلام لغو اور باطل ہو جائے گا۔

مثلاً سعد نے کہا ''ایک ہزار مجھ پر واجب ہے''۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام لغو نہیں ہے کیونکہ یہ کلام عرف کے لحاظ سے صحیح ہے اور سعد پر ایک ہزار واجب ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ کلام لغو ہے، کیونکہ تعین نہیں کیا گیا کہ ایک ہزار کیا واجب ہے۔ اس کے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے، لہٰذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا[1]۔

مجاز[2]

تعریف: عربی زبان میں مجاز کا معنی ''تجاوز کرنے والا'' ہے۔ لفظ مجاز کو مجاز اس لیے کہا جاتا ہے

۱۔ اصول الشاشی ص ۲۲۔ قوت الاخیار ۲/۱۴۴۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/۷۷

۲۔ المستصفٰی ص ۱۸۶۔ اصول السرخسی ۱/۱۷۰۔ اصول الشاشی ص ۱۸۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/۳۹۔ سلقینی، اصول الفقہ ص ۲۵۸۔ حاشیۃ البنانی ۱/۳۰۴۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/۲۲۶۔ قوت الاخیار ۲/۵۸۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۱۷

کیونکہ یہ لفظ جب اپنے اس معنی میں استعمال نہیں ہوتا جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہوتو وہ اپنے اصل مقام، یعنی وہ معنی جس کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا، سے تجاوز کر جاتا ہے۔

اصطلاح میں مجاز ایسا لفظ ہے جو اس معنی میں استعمال ہو جس کے لیے اسے وضع نہ کیا گیا ہو۔ لفظ کا اپنے اصل معنی کی بجائے کسی اور معنی میں استعمال ہونا کسی تعلق اور مناسبت کی بنا پر ہو جو حقیقی اور مجازی معنوں میں پائی جائے اور کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ بتلائے کہ اس لفظ کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ مجاز اس وقت ثابت ہوتا ہے جب حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔

حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان مناسبت کی قید کی وجہ سے ایسی مثالیں خارج ہو جاتی ہیں جن میں لفظ کو اس کے حقیقی معنی کی بجائے کسی اور معنی میں استعمال تو کیا گیا ہو لیکن حقیقی اور مجازی میں کوئی مناسبت نہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً زمین کہہ کر آسمان مراد لینا، آسمان اور زمین کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں ہے لہٰذا زمین سے آسمان مراد لینا مجاز نہیں کہلائے گا۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے میں لکھا ہے کہ ہر مجاز کے لیے حقیقت ہوتی ہے لیکن ہر حقیقت کے لیے مجاز کا ہونا ضروری نہیں ہے[1]۔ حقیقت کے برعکس مجاز سے اس کے معنی کی نفی کرنا درست ہے۔ مثلاً لفظ أبّ کے حقیقی معنی باپ کے ہیں لیکن اپنے مجازی معنی میں أبّ کا اطلاق دادا پر بھی ہوتا ہے۔ دادا کے بارے میں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ ہے (مجازی معنی میں) اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ وہ باپ نہیں ہے (حقیقی معنی میں)۔

مجاز کا حکم [2]

۱۔ مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کے لیے لفظ کو مجازاً استعمال کیا گیا ہے وہ ثابت ہو۔

مثال: تیمم کے بارے میں قرآن مجید کی آیت ہے:

أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ [النساء۴:۴۳]

۱۔ المستصفی ص۱۸۶

۲۔ اصول الشاشی ص ۱۸۔ اصول السرخسی ۱/۱۷۰۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/۲۲۸۔ عبدالعزیز بخاری، کشف اسرار ۲/۸۳

یا تم میں سے کوئی رفع حاجت کر کے آئے یا تم نے عورتوں (اپنی بیویوں) سے مباشرت کی ہو (اور اس حال میں غسل یا وضو کے لیے پانی میسر نہ ہو تو تیمم کرلو)۔

اس آیت میں لفظ غائط کا حقیقی معنی ''نشیبی زمین'' کا ہے لیکن یہاں یہ لفظ اپنے مجازی معنی ''رفع حاجت'' میں استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح لفظ لمس کا حقیقی معنی ''ہاتھ سے چھونا'' ہے لیکن یہاں یہ لفظ اپنے مجازی معنی ''مباشرت'' میں استعمال ہوا ہے۔

۲۔ اگر لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس کے مجازی معنی مراد نہ لیے جائیں کیونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا قائم مقام ہے۔ اصل کی موجودگی میں قائم مقام پر عمل نہیں ہوتا۔ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو، مجاز ساقط رہتا ہے۔ اگر لفظ کے حقیقی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو اس کے مجازی معنی کو لیا جائے گا۔

مثال: قرآن مجید کی آیت ہے:

وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ [المائدة۵:۸۹]

مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو ان پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا۔

عقد کا لغوی معنی ایک چیز کو دوسری چیز سے باندھنا ہے۔ اس آیت میں ''عقد'' کا لفظ یمین منعقدہ (کسی آئندہ کے فعل کو کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانا) کے لیے حقیقت ہے۔ مجازاً عقد کا لفظ ''عزم'' (دل میں پختہ ارادہ کرنا) کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن اس آیت میں ''عقد'' کا حقیقی معنی یعنی یمین منعقدہ مراد ہوگا۔

مثال: مصعب نے معاذ کی اولاد کے لیے دس ہزار روپے کی وصیت کی۔ اگر معاذ کی صلبی اولاد موجود ہو اور اس کے بیٹوں کی اولاد بھی موجود ہو تو وصیت کے کلام کے حقیقی معنی ہی مراد لیے جائیں گے، یعنی وصیت معاذ کی صلبی اولاد کے حق ہی میں نافذ ہوگی، بیٹوں کی اولاد کے لیے نہیں۔ اگر اس کی صلبی اولاد نہ ہو اور اولاد کی اولاد ہو تو مجازی معنی پر عمل کرتے ہوئے اولاد کے حق میں وصیت نافذ ہو

جائے گی۔

معاذ کی اولاد کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حقیقت پر عمل کرنا ناممکن ہے، لہٰذا مجاز پر عمل کیا جائے گا اور اولاد کی اولاد وصیت کی حق دار ہو گی۔ ایک ہی کلام میں حقیقت اور مجاز میں تعارض (Contradiction) کی صورت میں حقیقت کے معنی کو اوّلیت حاصل ہوتی ہے۔

مجاز کی اقسام[1]

حقیقت کے ساتھ مجاز کے تعلق کی بنا پر مجاز کی دو اقسام ہیں: استعارہ اور مجاز مرسل

۱۔ استعارہ

دو لفظوں کو صوری یا معنوی طور پر آپس میں ملانا استعارہ کہلاتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ اپنے مجازی معنی میں استعمال ہو لیکن شرط یہ ہے کہ حقیقی معنی اور مجازی معنی کے درمیان تشبیہ کا تعلق موجود ہو، یعنی کوئی خاص مشترک وصف پایا جائے۔

مثال: قرآن مجید میں ہے:

مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا [الجمعة ۶۲:۵]

جن لوگوں کو تورات کا حامل بنایا گیا تھا مگر انہوں نے اس کا بار نہ اٹھایا۔ ان کی مثال اس گدھے کی سی ہے جس پر کتابیں لدی ہوئی ہوں۔

اس آیت میں یہودیوں کو اس گدھے سے تشبیہ دی گئی ہے جو کتابیں اٹھائے ہوئے ہو مگر ان کتابوں سے کوئی استفادہ نہیں کر سکتا۔ اس طرح یہودیوں نے اللہ کی کتاب تورات سے کوئی نفع نہ حاصل کیا۔

مثال: قرآن مجید کی ایک اور آیت ہے:

۱۔ المستصفی ص ۱۸۶۔ العدۃ فی اصول الفقہ ۲/ ۶۹۵ ۔ اصول الشاشی ص ۳۳۔ اصول السرخسی ۱/ ۱۷۸ ۔ قوت الاخیار ۲/۱۰۹ ۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/ ۵۹۔ الاتقان فی علوم القرآن ۲/ ۱۱۰ ۔ نسفی ، کشف الاسرار ۱/۲۴۶ ۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۱۷

وَالصُّبۡحِ اِذَا تَنَفَّسَ [التکویر ۸۱:۱۸]

قسم ہے اس صبح کی جب اس نے سانس لیا۔

اس آیت میں انسان کے سانس لینے کو فجر کے ظاہر ہونے کے وقت مشرق سے نکلنے والی روشنی کے لیے مستعار لیا گیا ہے۔ جس طرح انسان سانس تھوڑا تھوڑا کر کے لیتا ہے اسی طرح صبح کی روشنی آہستہ آہستہ نمودار ہوتی ہے۔

مثال: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مکّہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو مدینہ میں آپ کی آمد کے موقع پر بچیوں نے اشعار پڑھ کر آپ کا استقبال کیا۔ ایک شعر یہ تھا:

طلع البدر علینا من ثنیات الوداع [1]

چودھویں کا چاند نکل آیا ہے کوہ وداع کی وادیوں سے

اس شعر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ مبارک کو بدر (چودھویں کے چاند) سے تشبیہ دی گئی ہے۔ آپ کا چہرہ مبارک اور بدر کے درمیان مشترک صفت چمک دمک اور روشنی ہے۔

استعارہ میں دو چیزوں کو صوری یا معنوی طور پر ملایا جاتا ہے۔

استعارہ صوری کی مثال۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

أَوۡ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ النِّسَآءَ [النساء۴:۴۳]

یا تم میں سے کوئی رفع حاجت کر کے آئے یا تم نے اپنی بیویوں سے مباشرت کی ہو۔

اَلۡغَآئِطِ حقیقت میں نشیبی زمین کو کہتے ہیں لیکن مجازاً اس سے مراد رفع حاجت ہے۔ لمس سے مراد ہاتھ سے چھونا ہے، یہ حقیقی معنی ہے لیکن یہاں اس کا مجازی معنی جماع یعنی مباشرت لیا گیا ہے۔

استعارہ معنوی کی مثال۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

وَامۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا

[الاحزاب ۳۳:۵۰]

۱۔ سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱/۲۶۸

اور وہ مومنہ عورت جس نے اپنے آپ کو نبی کے لیے ہبہ کیا ہو، اگر نبی اسے نکاح میں لینا چاہیں۔

حضرت میمونہ بنت حارثؓ (جو ایک مرتبہ مطلقہ اور ایک مرتبہ بیوہ ہو چکی تھیں) نے خود کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دیا تھا [1]۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے نکاح لفظ ''ہبہ'' سے منعقد ہوا۔ یہاں ''ہبہ'' کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں استعارہ کے طور پر نکاح کے بجائے استعمال ہوا ہے، کیونکہ ہبہ میں مال کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور جو مال نہ ہو اس پر لفظ ہبہ کا اپنے حقیقی معنی میں اطلاق نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور کا نکاح لفظ ''ہبہ'' سے منعقد نہیں ہو سکتا بلکہ ایجاب و قبول سے نکاح ہوگا۔ ''ہبہ'' کے لفظ سے نکاح کا انعقاد صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص ہے کیوں کہ بعض امور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص ہیں۔ مندرجہ بالا آیت کے آگے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ [الاحزاب ۳۳:۵۰]

یہ رعایت خالص آپ کے لیے ہے، دوسرے مومنوں کے لیے نہیں ہے۔

۲۔ مجاز مرسل

اگر لفظ کے حقیقی اور مجازی معنوں میں تشبیہ کے علاوہ کوئی اور تعلق پایا جائے تو اسے مجاز مرسل کہتے ہیں۔ مجاز مرسل کے تعلق کی کئی صورتیں ہیں جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ سبب بول کر مسبب مراد لینا:

قرآن مجید میں ظالموں اور کافروں کے بارے میں فرمایا گیا:

مَا كَانُوْا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ [ھود ۱۱:۲۰]

وہ (کسی کی بات بھی) سن نہیں سکتے تھے۔

۱۔ سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۲/۳۸۶

یہاں سننے سے مراد ماننا اور اس پر عمل کرنا ہے۔ کسی بات کو ماننا اور اس پر عمل کرنا سننے کے بعد ہی ظہور میں آتا ہے۔

۲۔مسبب بول کر سبب مراد لینا: قرآن مجید میں ہے:

وَ يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا [المومن ۴۰:۱۳]

(وہی ہے) جو تمہارے لیے آسمان سے رزق نازل کرتا ہے۔

ایک اور آیت ہے:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً [الاعراف ۷:۲۶]

اے اولادِ آدم! ہم نے تمہارے لیے لباس نازل کیا۔

یہاں رزق اور لباس مسبب ہیں، ان سے مراد بارش ہے۔ بارش کے سبب سے رزق اور لباس مہیا ہوتا ہے۔

۳۔کل بول کر جزو مراد لینا: قرآن مجید کی آیت ہے:

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ [البقرۃ ۲:۱۹]

یہ (منافقین) بجلی کے کڑکے سن کر اپنی جانوں کے خوف سے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیتے ہیں۔

اس آیت میں انگلیاں بول کر پور مراد لیے گئے ہیں۔ کانوں میں انگلیوں کے پور ٹھونسے جاتے ہیں، پوری انگلیاں نہیں ٹھونسی جاتیں۔

۴۔جزو بول کر کل مراد لینا: قرآن مجید کی آیک آیت ہے:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَّ تَبَّ [اللھب ۱۱۱:۱]

ٹوٹ گئے ابولہب کے ہاتھ اور وہ نامراد ہوگیا۔

یہاں جزو یعنی ابولہب کے دونوں ہاتھ بول کر کل یعنی ابولہب کی شخصیت مراد لی گئی ہے۔

۵۔ کسی جگہ ومقام کا ذکر کر کے اس سے وہ چیز مراد لینا جو اس جگہ یا مقام میں موجود ہو:
قرآن مجید میں ہے:

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ [یوسف ۱۲:۸۲]

اور بستی (والوں) سے پوچھو

اس آیت میں مقام یعنی ''قریہ'' کا ذکر ہے لیکن اس سے بستی کے لوگ مراد ہیں۔

۶۔ جو چیز مستقبل میں بننے والی ہو اسے زمانہ حال ہی میں اس نام سے پکارنا:
مثلاً ایل ایل بی کے طالب علم کو وکیل صاحب کہہ کر پکارنا یا ایم بی بی ایس کے طالب علم کو ڈاکٹر صاحب کہہ دینا۔

۷۔ کسی چیز کو اس صفت کے اعتبار سے پکارنا جو اس میں پہلے تھی مگر اب نہیں ہے۔
مثلاً یتیموں کے بارے میں آیت ہے:

وَ آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ [النساء ۴:۲]

یتیموں کے مال ان کو واپس کر دو۔

اس آیت میں یتیموں سے مراد وہ افراد ہیں جو بالغ ہو چکے ہیں۔ یتیموں کے اموال کو ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کے سپرد کیا جاتا ہے۔ بلوغت کے بعد وہ یتیم نہیں رہتے کیونکہ یتیم وہ نابالغ بچہ ہوتا ہے جس کا باپ فوت ہو چکا ہو۔ اس آیت میں بالغ ہونے کے بعد بھی ان کو یتیم کہا گیا ہے حالانکہ وہ بلوغت کی عمر تک پہنچنے سے پہلے یتیم تھے۔

۸۔ محل بول کر حال مراد لینا: قرآن مجید میں ہے:

فَلْيَدْعُ نَادِيَه [العلق ۹۶:۱۷]

وہ بلا لے اپنے حامیوں کی ٹولی کو

اس آیت میں محل یعنی مجلس بول کر حال یعنی اہل مجلس مراد لیا گیا ہے۔

۹۔ حال بول کر محل مراد لینا: ایک آیت ہے:

وَ اَمَّا الَّذِیْنَ ابْیَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللّٰهِ [آل عمران ۳:۱۰۷]

اور جن کے چہرے روشن ہوں گے تو ان کو اللہ کی رحمت میں جگہ ملے گی۔

رحمت سے مراد جنت ہے کیونکہ جنت رحمت خداوندی کا محل و مقام ہے۔

۱۰۔ ملزوم بول کر لازم مراد لینا: مثلاً ''آنکھوں کا آنسو بہانا'' سے مراد رنج و غم ہے۔ آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج و غم اس کا لازم ہے۔

۱۱۔ لازم بول کر ملزوم مراد لینا: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوْا بِهِ يُشْرِكُوْنَ [الروم ۳۰:۳۵]

کیا ہم نے کوئی سند اور دلیل ان پر نازل کی ہے جو شہادت دیتی اس شرک کی صداقت پر جو یہ کر رہے ہیں۔

یہاں فَهُوَ يَتَكَلَّمُ (وہ بولتا ہے) سے مراد فَهُوَ يَدُلُّ (وہ دلیل لاتا ہے) ہے۔

۱۲۔ خاص بول کر عام مراد لینا: آیت قرآنی ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً [التوبة ۹:۱۰۳]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) آپ ان کے اموال میں سے صدقہ (زکوۃ) لیں۔

یہ خطاب خاص طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے لیکن اس سے مراد عام ہے۔ ہر زمانے کے اسلامی ریاست کے حکمران کو زکوۃ وصول کرنے کا حکم ہے۔ اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد بعض نو مسلم قبائل نے جب زکوۃ ادا کرنے سے انکار کر دیا تھا تو مسلمانوں کے خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ نے زکوۃ وصول کرنے کے لیے ان قبائل کے خلاف کارروائی کی تھی۔ منکرین زکوۃ کی دلیل مندرجہ بالا آیت ہی تھی کہ زکوۃ وصول کرنے کا حکم صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا۔ آیت کی یہ تشریح غلط تھی۔

۱۳۔ عام بول کر خاص مراد لینا: کسی آدمی کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کے لیے عمومی بات

کہنا۔ مثلاً مکی دور میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دو ہمسائے ابولہب اور عقبہ بن ابی معیط یہ دونوں پاخانہ اور دیگر ناپاک اور اذیت دینے والی چیزیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر پھینک دیتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لاتے اور فرماتے:

یا بنی عبدالمناف ای جوار هذا (۱)

اے بنی عبدالمناف! یہ کون سا حق ہمسائیگی ہے۔

۱۴۔ کسی شے کا آلہ بول کر صاحبِ آلہ مراد لینا: قرآن مجید میں ہے:

وَ اجْعَلْ لِی لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْآخِرِیْنَ [الشعراء ۲۶:۸۴]

(حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دعا کی) اور بعد کے آنے والوں میں مجھ کو سچی ناموری عطا کر۔

اس آیت میں لِسَانَ (زبان) سے مراد ذکر ہے کیونکہ زبان ذکر کا آلہ (Tool) ہے۔

۱۵۔ مثبت کلام میں نکرہ بول کر عام مراد لینا: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ [التکویر ۸۱:۱۴]

اس وقت (قیامت کے روز) ہر شخص کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ کیا لے کر آیا ہے۔

یہاں نفس نکرہ ہے لیکن اس سے مراد کل نفس (یعنی ہر شخص) ہے۔

۱۶۔ مطلق بول کر مقید مراد لینا: حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

لا نکاح الا بولی وشھود (۲)

ولی اور گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

اس حدیث میں لفظ شھود (گواہ) مطلق ہے لیکن یہاں مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہے۔ گواہ سے مراد عادل گواہ ہیں، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ایک اور حدیث مبارک میں آیا ہے۔

۱۔ الطبقات الکبریٰ ۱/۲۰۱

۲۔ سنن الدارقطنی، کتاب النکاح ۳/۱۴۲

لا نکاح الا بولی و شهادی عدل (۱)

ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا

۱۷۔اسی طرح مقید بول کر مطلق مراد لینا: بھی مجاز مرسل کی ایک صورت ہے۔

مجاز کے قرائن (۲)

جو قرائن یہ بتلائیں کہ کلام میں پائے جانے والے کسی لفظ کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہیں اور جن قرائن کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے ان کی اہم اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔قرینہ حسّیہ

مثلاً حمزہ نے کہا ''میں نے اس درخت سے کھایا'' اس سے مراد اس درخت کا پھل ہے۔ حس (Sense) اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کلام سے درخت کو کھانا مراد نہ لیا جائے۔

۲۔قرینہ عادیہ

لفظ کا استعمال اور اس کا معنی سمجھنے میں انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہو جاتا ہے اور مجازی معنی پر عمل ہوتا ہے۔اس میں متکلم کی نیت ضروری نہیں ہوتی۔مثلاً عباس نے کہا ''میں حج کی نذر کرتا ہوں'' یہاں حج کا حقیقی معنی ''ارادہ'' مراد نہیں بلکہ وہ مناسک مراد ہیں جو مکہ میں ذوالحج کے مہینہ میں ادا کیے جاتے ہیں۔مسلمانوں کی یہ عادت ہے کہ وہ عبادات میں سے کسی کی نذر کرتے ہیں۔

عادت کے قرینہ میں حقیقت صرف اس صورت میں ترک کی جاتی ہے جب وہ استعمال نہ ہوتی ہو۔اگر حقیقت مستعمل ہو تو پھر امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور مجاز متعارف پر عمل کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

۱۔ سنن الدارقطنی، کتاب النکاح ۳/ ۱۵۲

۲۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/ ۲۶۷۔عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/ ۹۵۔ قوت الاخیار ۲/ ۱۵۷۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۱۹

۳۔قرینہ شرعیہ

کسی لفظ کو شریعت میں جس معنی میں استعمال کیا گیا ہو اس سے وہی معنی مراد لیا جاتا ہے اور اس لفظ کے حقیقی معنی پر عمل نہیں کیا جاتا ہے۔قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ [البقرة ۲:۱۵۳]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! صبر اور نماز سے مدد لو۔

اس آیت میں خطاب مردوں اور عورتوں دونوں کی طرف ہے حالاں کہ یہاں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے لیکن یہ بات شریعت میں معروف ہے کہ مرد اور عورتیں دونوں ہی احکام شریعت کے پابند ہیں۔ایک مثال یہ ہے کہ مندرجہ بالا آیت میں لفظ الصلوۃ آیا ہے۔اس کے لغوی معنی دعا کے ہیں لیکن یہاں یہ لفظ اپنے شرعی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

۴۔لفظ کی اپنی ماہیت کا قرینہ

بعض اوقات سیاق و سباق اور عادت کی طرف نظر کیے بغیر لفظ اپنے ماٰخذ و مصدر کے اعتبار سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس کے حقیقی معانی ترک کر دیے جائیں۔ایک لفظ ایسے معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے جو قوت اور کمال والا ہے۔لہٰذا جس میں یہ معنی ناقص ہوں وہ خارج ہو جاتا ہے۔

مثلاً عمار نے قسم کھائی واللّٰہ لا اکل لحما (اللہ کی قسم! میں گوشت نہیں کھاؤں گا) تو اس میں مچھلی شامل نہیں ہوگی۔مچھلی کا گوشت کھانے سے وہ حانث (قسم توڑنے والا) نہیں ہے بشرطیکہ اس نے اس کی نیت نہ کی ہو کیونکہ لحم (گوشت) کے لفظ میں مچھلی کا گوشت شامل نہیں ہوتا۔عربی زبان میں لحم التحام سے ماخوذ ہے جس کے معنی شدت کے ہیں، اس میں شدت ہونے کی وجہ سے اسے لحم کہا گیا۔گوشت میں خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی۔مچھلی میں خون نہیں ہوتا بلکہ کچھ مقدار سرخ پانی کی ہوتی ہے جس پر مجازاً خون کے اسم کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔خون والا جانور پانی میں زندگی بسر نہیں کر سکتا جبکہ مچھلی کا گزر بسر ہی پانی میں ہوتا ہے۔چونکہ مچھلی کے گوشت میں شدت نہیں ہے اس لیے اس کا گوشت لحم کے لفظ سے خارج ہے۔مچھلی کا گوشت بیچنے والے کو عرف عام میں قصاب نہیں کہتے

بلکہ گائے، بکری اور مرغی وغیرہ کا گوشت بیچنے والے کو قصاب کہا جاتا ہے۔

اسی طرح لفظ ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جس میں ضعف اور نقص ہوتا ہو تو وہ معنی خارج ہو جاتا ہے جس میں قوت اور کمال ہو۔

جعفر نے قسم کھائی واللہ لا اکل الفاکھۃ (اللہ کی قسم میں پھل نہیں کھاؤں گا) اور وہ اس علاقے کا باشندہ ہے جہاں کھجور بطور غذا استعمال کی جاتی ہے تو کھجور کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ فاکھۃ (پھل) اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے، بدن کی قوت اور غذا مطلوب نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں فاکھۃ کے معنی میں ضعف اور نقص پایا جاتا ہے۔ جن علاقوں میں غذا کے لیے کھجور پر اکتفا کیا جاتا ہے وہاں اس میں قوت اور کمال کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا فاکھۃ سے کھجور خارج ہو جائے گی۔ لفظ کی اپنی ماہیت کے اعتبار سے دلالت کی بنا پر حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔

۵۔ متکلم کا حال و ارادہ

بعض اوقات متکلم کے حال اور اس کے ارادہ و نیت کے قرینہ کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی عورت اپنے خاوند سے لڑ کر گھر سے نکلنے لگے تو اس کے شوہر نے اس سے کہا ''اگر تو گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے۔'' یہ سن کر عورت رک گئی۔ جب شوہر کا غصہ ٹھنڈا اور کشیدگی کی فضا ختم ہو گئی تو وہ عورت گھر سے باہر چلی گئی۔ اس صورت میں اس پر طلاق پر واقع نہیں ہوگی۔ اگر چہ شوہر کے کلام ''اگر تو گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے'' کے حقیقی معنی عام ہیں یعنی جب بھی عورت گھر سے نکلی تو طلاق ہو جائے گی لیکن اس کے پہلی مرتبہ نکلنے کے وقت شوہر کے غصہ کی حالت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس وقت وہ عورت کو گھر سے نکلنے سے روکنا چاہتا تھا۔ غصہ ختم ہو جانے کے بعد اس کا عورت کو گھر سے باہر جانے سے روکنے کا ارادہ نہیں تھا۔

۶۔ سیاقِ کلام کا قرینہ

سیاقِ کلام (Context) کی دلالت سے بھی حقیقت ترک کر دی جاتی ہے یعنی اگر کلام

میں لفظی قرینہ موجود ہو خواہ وہ قرینہ کلام سے پہلے آئے یا بعد میں آئے، اور اس بات پر دلالت کرے کہ اس کلام کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا

[الکھف ۱۸:۲۹]

اب جس کا جی چاہے ایمان لے آئے اور جس کا جی چاہے انکار کر دے ہم نے (انکار کرنے والے) ظالموں کے لیے آگ تیار کر رکھی ہے۔

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ﴾ (جس کا جی چاہے ایمان لے آئے) کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ کفر کرنا اختیار اور مرضی میں داخل ہے۔ اس میں امر کا صیغہ پایا جاتا ہے لیکن ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا﴾ (ہم نے انکار کرنے والے ظالموں کے لیے آگ تیار کر رکھی ہے) کا کلام اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں بلکہ ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ شخص گناہ گار ہے اور کفر اختیار کرنا حرام ہے کیوں کہ ظالمین کے لیے جہنم کی آگ تیار کی گئی ہے۔ یہاں ظالمین سے مراد کفار ہیں۔ لہٰذا یہاں ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ﴾ اور ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ سے مراد ان کے حقیقی معانی نہیں ورنہ کفر اختیار کرنے پر جہنم لازم نہ ہوتی۔

۷۔ محل کلام کا قرینہ

بعض اوقات محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے بھی حقیقت کو ترک کر کے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ محل کلام سے مراد وہ جگہ اور مقام ہوتا ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس سے کلام تعلق رکھتا ہے۔ محل کلام کے دلالت کرنے سے مراد یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اس جگہ پر کلام کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا۔

اگر کلام کا حقیقی معنی مراد لیا جائے تو ایسی ذات (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) پر کاذب اور جھوٹا ہونے کا الزام آتا ہے (نعوذ باللہ) جو ذات کذب نعوذ باللہ اور جھوٹ سے معصوم ہے، جو صادق ہے اور کلام کی بلاغت و فصاحت پر قادر ہے۔ لہٰذا ایسے کلام کے حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی

مراد لیے جائیں گے تاکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب وجھوٹ کا الزام نہ آئے۔

مثال: حضرت عمر بن خطابؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انما الاعمال بالنیات (۱)

بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

ہم سے جو اعمال وافعال سرزد ہوتے ہیں ان کے وجود کا انحصار ہماری نیتوں پر ہے، اگر نیت نہ ہو تو اعمال وافعال بھی موجود نہیں ہوتے۔ یہ اس حدیث کے حقیقی معنی ہیں لیکن یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ ہمارے بہت سے کام ایسے ہوتے ہیں جو ہم کرگزرتے ہیں ان میں ہماری نیت وارادہ شامل نہیں ہوتا۔ اگر اس حدیث کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر (نعوذ باللہ) کاذب ہونے کا الزام آتا ہے۔ لہٰذا اس حدیث کے مجازی معنی مراد لیے جائیں گے۔ حدیث کے لفظ الاعمال سے پہلے ''ثواب'' یا ''حکم'' کا لفظ کو موجود تصور کیا جائے گا۔ اب حدیث کا یہ معنی ہو جاتا ہے کہ اعمال کے ثواب یا حکم کا دارومدار نیتوں پر ہے یعنی عمل کا ثواب اس وقت ہے جب یہ عمل کرنے کی نیت پائی جائے، بغیر نیت کے عمل کا ثواب نہیں ہوتا۔

اگر لفظ الاعمال سے پہلے ''حکم'' کو مانا جائے تو پھر یہاں اخروی حکم مراد ہوگا جس سے کلام کا یہ معنی ہو جاتا ہے کہ اعمال کے اخروی حکم یعنی ثواب وعذاب کا انحصار نیتوں پر ہے، دینوی حکم مراد نہیں ہوگا۔ اس بارے میں احناف اور شوافع میں اتفاق پایا جاتا ہے۔

حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا (۲)

حقیقت اور مجاز کے بارے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ کیا ارادے سے ایک ہی لفظ سے حقیقی اور مجازی دونوں معانی بیک وقت اس طور سے مراد لیے جاسکتے ہیں کہ حقیقی معنی سے الگ حکم ثابت ہو اور مجازی معنی سے الگ حکم ثابت ہو۔ مثلاً اگر کہا جائے کہ ''شیر قتل نہیں کرسکتا'' یہاں ''شیر'' سے حقیقی

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب کیف کان بدء الوحی ۱/۸۱

۲۔ اصول السرخسی ۱/۱۷۳۔ اصول الشاشی ص ۱۸۔ تخریج الفروع علی الاصول ص ۶۹۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/۲۳۵۔ قوت الاخیار ۲/۷۷۔ مقدمۃ التفسیر ص ۹۳۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/۴۵۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۶۲

معنی ''درندہ شیر'' اور مجازی معنی ''بہادر آدمی'' دنوں اکھٹے مراد لے لیے جائیں۔

احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کو ایک ہی لفظ میں ایک ہی حالت میں ارادتاً جمع کرنا جائز نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا معنی مراد لیا جائے، خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا نا ممکن ہو۔ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد لیا جائے گا اور اگر مجازی معنی اختیار کیا جائے تو حقیقی معنی پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز مستعار (عارضی استعمال کے لیے مانگا ہوا) ہے۔ بیک وقت دونوں معنوں کا مراد لینا اسی طرح ناجائز ہے جس طرح ایک شخص کے لیے ایک قمیص کو ملکیت کی بنیاد پر اور واپس کرنے کی بنیاد پر دونوں حیثیتوں سے لینا محال ہے۔

شافعی علمائے اصول کے نزدیک حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا جائز ہے بشرطیکہ ایسا جمع کرنا ممکن ہو۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ [الطلاق ۶۵:۱]

اے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم)! جب آپ لوگ عورتوں کو طلاق دیں۔

اس آیت میں خطاب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے اور طَلَّقْتُمْ (تم سب طلاق دو) جمع کا صیغہ ہے، اس سے مومنین بھی مراد ہیں۔ لہٰذا لفظ طَلَّقْتُمْ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم مراد لینا حقیقت ہے اور مومنین مراد لینا مجاز ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ یہاں حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا ممکن ہے۔

مثال: قرآن مجید کی آیت ہے:

أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

[النساء ۴:۴۳]

یا تم بیویوں سے لمس کرو، پھر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرلو۔

احناف کے نزدیک یہاں لمس سے مراد جماع ہے۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) لمس سے مراد ہاتھ سے چھونا اور جماع دونوں معنی لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک بیوی کو ہاتھ سے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، جبکہ احناف کی رائے میں ہاتھ سے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ احناف کے نزدیک اگرچہ ایک

ہی حال اور موقع میں ایک لفظ سے حقیقی اور مجازی معنی مراد نہیں لیے جاسکتے لیکن بعض احناف کی رائے ہے کہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز دومختلف حالتوں اور مواقع میں جمع کیے جاسکتے ہیں، جیسے کوئی شخص پہنے ہوئے لباس کا نصف مالک ہو اور نصف لباس ادھار ہو۔

مثال: حکم خداوندی ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ [النساء۴:۲۳]

تم پر (نکاح کے لیے) حرام کی گئیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں۔

اس آیت میں لفظ امھات (مائیں جن سے جنم لیا ہے) کا لفظ حقیقت ہے جبکہ ''نانی'' کے لیے مجاز ہے۔ اسی طرح بنات (صلبی بیٹیوں کے لیے) حقیقت ہے لیکن بیٹوں کی بیٹیوں کے لیے مجاز ہے:

ایک اور فرمان الٰہی ہے:

وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ [النساء۴:۲۲]

اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو۔

اس آیت میں باپ کی منکوحہ سے نکاح کا حرام ہونا حقیقی معنی میں ہے۔ دادا کی منکوحہ سے نکاح کا حرام ہونا مجازی معنی میں ہے

اگر حقیقت اور مجاز دونوں پر عمل ناممکن ہو(۱)

اگر حقیقت اور مجاز دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو یعنی اگر کسی لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی دونوں ہی مراد نہ لیے جاسکتے ہوں تو کلام لغو اور باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے ''تو میری بیٹی ہے'' اور بیوی کا خاندان مشہور اور نسب معروف ہو، وہ اس کی ہم عمر ہو یا عمر میں اس سے بڑی ہو تو اس کلام سے بیوی اس شخص پر حرام نہیں ہو جائے گی۔ جب بیوی کا نسب شوہر کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہو تو اس عورت کا شوہر کی بیٹی ہونا ناممکن ہے اگرچہ وہ عمر میں شوہر سے چھوٹی

۱۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/۲۶۵۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/۹۱۔ قوت الاخیار ۲/۱۵۳۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۶۲

ہو۔ عمر میں شوہر سے بڑی ہو تب بھی اس کا بیٹی ہونا محال ہے لہٰذا ''تو میری بیٹی ہے'' کے حقیقی معنی پر عمل کرنا محال ہے۔

''تو میری بیٹی ہے'' کے مجازی معنی پر عمل کرنا بھی ناممکن ہے کیونکہ ''میری بیٹی'' سے اگر مجاز مراد ہو تو اس کلام کے مجازی معنی ''تجھے طلاق ہے'' کے ہوں گے، کیونکہ بیٹی ہونے سے بھی نکاح کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اور طلاق ہونے سے بھی نکاح حرام ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ مجازی معنی بھی مراد نہیں لیے جاسکتے کیونکہ طلاق یہ تقاضا کرتی ہے کہ پہلے نکاح درست ہو اور ''بیٹی'' ہونا یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کے لیے نکاح کے لیے حرام ہو اور ان کے درمیان نہ نکاح ہو اور نہ طلاق ہو۔ لہٰذا ''بیٹی'' ہونا اور طلاق کے درمیان بہت دوری پائی جاتی ہے۔

اگر شوہر ''تو میری بیٹی'' ہے پر اصرار کرے تو پھر عدالت میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادے گی۔ یہ تفریق اس وجہ سے نہیں ہوگی کہ شوہر کے کلام سے ثابت ہے بلکہ شوہر اپنے کلام پر اصرار کی وجہ سے ظالم ہوگیا۔ وہ بیوی کو ازدواجی تعلقات سے محروم کردے گا اور بیوی معلّق ہو کر رہ جائے گی، نہ وہ اس شوہر سے ازدواجی حقوق حاصل کر سکے گی اور نہ وہ دوسرا نکاح کر سکے گی کیونکہ اسے طلاق نہیں ملی۔ عدالت اس عورت پر ظلم روکنے کے لیے دونوں میں تفریق کرادے گی۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلوں]

مصادر ومراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ ابن سعد، محمد (م ۲۳۰ھ)، الطبقات الکبری، دار صادر بیروت ۱۳۸۸ھ/ ۱۹۶۸ء

۳۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ، اہلحدیث اکادمی، کشمیری بازار لاہور، سال اشاعت ندارد۔

۴۔ ابویعلی، القاضی محمد بن الحسین الفراء (م ۴۵۸ھ)، العدة فی اصول الفقہ، المملکة العربیة السعودیة ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰ء

۵۔ اصفہانی، راغب (م۵۰۶ھ)، مقدمة التفسير، قدیمی کتب خانہ کراچی، سال اشاعت ندارد
۶۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶)، صحيح بخاری، مکتبہ تعمیر انسانیت، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء
۷۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقه، دار الثقافة للنشرو التوزيع ۱۹۸۳ء
۸۔ بنانی، حاشية العلامة البناني على المحلى على متن جمع الجوامع للسبكی، دارالفكر ١٤٠٢ھ / ١٩٨٢ء
۹۔ دارقطنی، علی بن عمر (م۱۳۸۵ھ)، سنن الدارقطنى، دارلمعرفة، بیروت لبنان ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء
۱۰۔ زیدان، عبدالکریم، الوجيز فی اصول الفقه، اردو ترجمہ جامع الاصول، مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء
۱۱۔ سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، دارالمعارف النعمانية، المكتبة المدنيّة، اردو بازار لاہور ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء
۱۲۔ سکروڈوی، جمیل احمد، قوت الاخيار شرح نور الانوار از ملاجیون، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی ۱۹۹۲ء
۱۳۔ سلقینی ابراہیم محمد، الدکتور، الميسر فی اصول الفقه الاسلامی، دارالفكر المعاصر، بيروت لبنان ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء
۱۴۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر (م۹۱۱ھ)، الاتقان فی علوم القرآن، مترجم محمد حلیم انصاری، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۲ء
۱۵۔ شاشی، اسحاق بن ابراہیم (م۳۲۵ھ)، اصول الشاشی، مترجم علامہ غلام قادر لاہوری، نذر سنز، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۱۶۔ شبلی نعمانی (م۱۹۱۴ء)، سیرۃ النبیؐ، مکتبہ تعمیر انسانیت، اردو بازار لاہور ۱۹۵۷ء

۱۷۔ عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی، الصدف پبلشرز، کراچی پاکستان، سال اشاعت ندارد

۱۸۔ غزالی، ابوحامد بن محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المستصفٰی فی علم الاصول، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء

۱۹۔ کاندہلوی، حبیب الرحمٰن صدیقی، اصول فقہ، قرآن محل مقابل مولوی مسافر خانہ۔ سال اشاعت ندارد

۲۰۔ محمد ادیب صالح، تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی، مطبعة جامعة دمشق ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء

۲۱۔ محمد خضری بک، اصول الفقه، المکتبة التجاریة الکبری بمصر ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء

۲۲۔ نسفی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد (م۷۱۰ھ)، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، دارالکتب العلمیة بیروت لبنان ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء

فصل ششم

صریح و کنایہ

اپنے معنی میں استعمال کے لحاظ سے لفظ کی تیسری اور چوتھی اقسام یعنی صریح و کنایہ کے بارے میں تفصیل حسبِ ذیل ہے:

صریح(۱)

صریح کا لغوی معنی ہے ''واضح''۔ ''اس نے صراحت سے بیان کیا''۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اس نے جو کچھ اس کے دل میں پسند یا ناپسند تھا، دوسرے کے لیے اسے ہر ممکن حد تک ظاہر اور واضح کر دیا۔ اسی سے بلند عمارت کو صَرْحٌ کہا جاتا ہے۔

قرآن مجید فرعون کے بارے میں بیان کرتا ہے۔

وَ قَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْاَسْبَابَ

[المومن ۴۰: ۳۶، ۳۷]

فرعون نے کہا: اے ہامان! میرے لیے ایک بلند عمارت بنا تا کہ میں راستوں تک پہنچ سکوں، آسمانوں کے راستوں تک اور موسیٰ کے خدا کو جھانک کر دیکھوں۔

اصطلاح میں صریح وہ لفظ ہے جس کا معنی و مراد بالکل ظاہر ہو۔ جب وہ لفظ بولا جائے تو

۱۔ اصول الشاشی ص ۲۵۔ اصول السرخسی ۱/ ۱۸۷۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/ ۲۰۳۔ قوت الاخیار ۲/ ۳۴۵۔ الوجیز فی اصول الفقه (اردو) ص ۵۲۲۔ اصول فقه اسلام ص ۱۴۷

بغیر غور وفکر کے محض اسے سننے ہی سے اس کا معنی ومراد سامع کی سمجھ میں آ جائے۔ صریح لفظ اس کو ادا کرنے والے کی نیت کو ظاہر کرتا ہے کہ متکلم کی اس لفظ کو ادا کرنے سے کیا مراد ہے۔ صریح لفظ بولتے ہی متکلم کی نیت معلوم ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے مزید کسی غور وفکر اور تحقیق کی ضرورت نہیں پڑتی۔ کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ صریح ہے اور معنی ومفہوم کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

صریح لفظ حقیقی بھی ہوسکتا ہے جیسے بِعْتُ (میں نے فروخت کیا) اور مجازی بھی ہوسکتا ہے۔ جیسے قرآن مجید کی ایک آیت ہے: ﴿ وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ ﴾[یوسف ۱۲:۸۲]۔ اس کا حقیقی معنی یہ ہے (اور بستی سے پوچھو)۔ لیکن یہاں بستی اپنے مجازی معنی میں ہے یعنی ''بستی والے'' لہٰذا اس کا معنی ہوا ''اور بستی والوں سے پوچھو''۔ اہل عرب اس کو اسی طرح استعمال کرتے ہیں۔

صریح کا حکم

صریح اپنے معنی کو یقینی طور پر ثابت کرتا ہے۔ متکلم کی نیت کا لحاظ کیے بغیر ہی اس لفظ کے معنی سے کسی چیز کا وجوب ثابت ہو جاتا ہے خواہ متکلم نے اس چیز کے وجوب کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لفظ ہی سے اس کا معنی ظاہر ہے، معنی کے ثبوت کے لیے اظہار نیت کے کی ضرورت نہیں ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو کہا '' تجھے طلاق ہے'' یہ الفاظ ادا کرنے سے بیوی پر طلاق رجعی واقع ہو جاتی ہے اور شوہر کا یہ عذر قبول نہیں کیا جائے گا کہ ان الفاظ کو ادا کرنے سے اس کی نیت بیوی کو طلاق دینے کی نہیں تھی بلکہ وہ اپنی زبان سے ''سبحان اللہ'' کہنا چاہتا تھا۔

مثال: قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ [المائدة ۵:۶]
مگر وہ (اللہ) چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے

مندرجہ بالا قرآنی آیت سے پہلے تیمم کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ اس آیت کے الفاظ اس معنی میں صریح ہیں کہ تیمم سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ یہ احناف کے قول کے مطابق ہے۔ امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) کے ایک قول کے مطابق تیمم سے طہارت حاصل نہیں ہوتی بلکہ تیمم ناپاکی کو چھپانے والا

ہے، اسے ختم نہیں کرتا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے نجاست پر پردہ ڈال دیا جائے، جب وہ پردہ ہٹ جائے تو نجاست دوبارہ ظاہر ہو جاتی ہے۔ پردہ سے مراد پانی کا فقدان ہے۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے کہ تیمّم سے ضرورت کے وقت طہارت ثابت ہوتی ہے۔ یعنی اگر نماز کے وقت وضو کے لیے پانی دستیاب نہ ہو تو تیمّم سے طہارت ثابت ہو جائے گی۔ جب ضرورت ختم ہو گئی یعنی پانی دستیاب ہو گیا تو طہارت بھی باقی نہیں رہے گی۔

حنفی اور شافعی فقہاء کے درمیان اس اختلاف کی وجہ سے مندرجہ ذیل مسائل سامنے آتے ہیں[1]:

۱۔ احناف کے نزدیک نماز کا وقت شروع ہونے سے قبل تیمّم کر لینا جائز اور اس سے نماز ادا کرنا درست ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا درست نہیں ہے۔

۲۔ احناف کہتے ہیں کہ ایک تیمّم سے دو فرض نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تیمّم سے ایک فرض نماز ہی ادا کی جا سکتی ہے۔

۳۔ احناف کے مطابق تیمّم کرنے والا شخص وضو کرنے والوں کا امام ہو سکتا ہے۔ امام شافعیؒ کی رائے میں تیمّم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت نہیں کرا سکتا۔

۴۔ احناف کے نزدیک جان یا کسی جسمانی عضو کے ضائع ہونے یا مرض بڑھ جانے کے خوف کے بغیر بھی تیمّم کیا جا سکتا ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ تیمّم اس صورت میں درست ہے جب ایسا خوف پایا جائے۔

۵۔ احناف کی رائے میں عید یا جنازہ کی نماز تیار ہو تو تیمّم کر کے نماز میں شرکت کرنا جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

۱۔ اصول الشاشی ص ۲۶

کنایہ[1]

اپنے معنی میں استعمال کے لحاظ سے لفظ کی چوتھی قسم کنایہ ہے۔

تعریف

کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی و مراد ظاہر نہ ہو اور بغیر کسی قرینہ کے لفظ کا معنی و مراد معلوم نہ کیا جا سکتا ہو۔ جب یہ لفظ بولا جاتا ہے تو متکلم کی نیت و ارادہ اس لفظ سے ظاہر نہیں ہوتے۔ سامع کا ذہن فوری طور پر لفظ کے اس معنی کی طرف نہیں جاتا جس کا متکلم نے ارادہ کیا ہوتا ہے۔ اس کا معنی معلوم کرنے کے لیے متکلم کی نیت یا کوئی ایسا قرینہ پایا جانا ضروری ہوتا ہے جو اس معنی پر دلالت کرے کیونکہ کنایہ متکلم کے ارادہ کو واضح طور پر بیان نہیں کرتا۔

کنایہ کا حکم

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ متکلم کی نیت یا قرینہ یا اس کے قائم مقام کسی چیز کے بغیر کنایہ سے کسی چیز کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ کنایہ کے استعمال سے حکم شرعی کے ثبوت کے لیے نیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ کنایہ کے معنی و مراد پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اس کی وضاحت کے لیے متکلم کی نیت یا کسی قرینہ یا اس کے قائم مقام کسی چیز کی ضرورت پڑتی ہے جو اس پر دلالت کرے۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''تو اپنے والدین کے گھر چلی جا'' تو ان الفاظ سے اسی صورت میں کنایۃً طلاق مراد لی جائے گی جب شوہر ان الفاظ سے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ رکھتا ہو یا کوئی قرینہ یا اس کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو طلاق پر دلالت کرے۔ مثلاً اس نے غصہ کی حالت میں یا طلاق کے بارے میں گفتگو کرنے کے دوران اپنے کلام میں ''تو اپنے والدین کے گھر چلی جا'' کو کنایۃً استعمال کیا ہو۔ اگر یہ الفاظ ادا کرنے سے اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے کی نیت نہیں

۱۔ اصول السرخسی ۱/ ۱۸۷ ۔ اصول الشاشی ص ۲۶۔ حاشیۃ البنانی ۱/ ۳۳۳۔ الاتقان فی علوم القرآن ۲/ ۱۲۴ ۔عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۲/ ۲۰۳۔ الاشباہ والنظائر ۲/ ۱۹۹۔ قوت الاخیار ۲/ ۳۴۷ ۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۲۳۔ اصول فقہ اسلام ص ۱۴۷

تھی تو پھر بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ کنایۃً طلاق دینے سے طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے۔

کنایہ الفاظ کی ایک مثال ضمائر (Pronouns) مثلاً ھُوَ (وہ)۔ اَنْتَ (تو)۔ اَنَا (میں) اور نَحْنُ (ہم) وغیرہ ہیں۔ کسی خاص نام کو صراحت کے ساتھ بیان کرنے کی بجائے ان ضمائر کو بول لیا جاتا ہے۔

کنایہ سے حدود ثابت نہیں ہوتیں

وہ تمام جرائم جن کی سزا شریعت نے مقرر کر دی ہے وہ کنایہ الفاظ سے ثابت نہیں ہوتے بلکہ ان کے ثبوت کے لیے ایسے الفاظ استعمال ہونے چاہیں جو صریح ہوں۔ اگر کوئی شخص حدود میں سے کسی جرم کا اقرار کنایہ الفاظ سے کرے تو اس پر جرم کی حد نافذ نہیں ہوتی، اس لیے کہ ایسے الفاظ کے معنی ومراد پوشیدہ ہوتے ہیں جس سے شبہ پیدا ہوتا ہے اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال مبارکہ کی روشنی میں یہ قاعدہ فقہیہ ہے:

الحدود تدرء بالشبهات [1]

حدود شبہات سے دور جاتی ہیں۔

کنایہ کے چند مسائل

۱۔ اگر گونگا اشاروں سے چوری یا زنا وغیرہ کا اقرار کرے تو اس پر شرعی حد نافذ نہیں ہوگی، خواہ وہ لکھنا جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔

۲۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے ''تو نے زنا کیا''، دوسرا جواب میں کہے ''تو نے سچ کہا'' تو اس پر حد زنا نافذ نہیں ہوتی کیونکہ اس نے صریح الفاظ میں زنا کے الزام کو درست قرار نہیں دیا۔ ہوسکتا ہے اس نے کسی اور بات کی تصدیق کی ہو۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ دوسرے نے پہلے کو یہ کہا کہ تو اس سے پہلے تو سچ بولتا تھا لیکن اب تجھے کیا ہو گیا ہے کہ جھوٹ بولنے لگا ہے۔ اس صورت میں دوسرے شخص کی طرف سے زنا کا اقرار نہیں بلکہ اس کی تردید

۱۔ الاشباہ والنظائر ۱/۱۶۱

ہے۔ یہاں طنزاً تصدیق کرنے کا احتمال بھی موجود ہے۔

۳۔ وہ تحریر جو پڑھی جاسکتی ہو اور باقاعدہ صورت میں ہو، مثلاً کاغذ پر ہو جیسے یہ لکھا ہو کہ منجانب فلاں بنام فلاں وغیرہ، ایسی باضابطہ دستاویزات کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو صریح الفاظ کی ہوتی ہے۔ لیکن وہ تحریر جو پڑھی تو جاسکتی ہو مگر باضابطہ شکل میں نہ ہو جیسے دیوار پر کتبہ یا کسی درخت کے پتے پر تحریر، اس میں بظاہر وہ تحریریں بھی آجاتی ہیں جو کاغذ پر ہوں مگر باضابطہ شکل میں نہ ہوں۔ ایسی بے ضابطہ دستاویزات، کتبے اور تحریریں کنایہ تصور کی جائیں گی۔ ایسے نقوش جو نہ تحریر ہوں، نہ وہ پڑھے جاسکتے ہوں اور نہ ان کی مستقل صورت ہو مثلاً الفاظ کے نقوش ہوا یا پانی پر بنادیئے جائیں، ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم (م ۹۷۰ھ)، الاشباہ والنظائر، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی پاکستان۔

۳۔ بنانی، حاشیۃ العلامۃ البنانی علی المحلی علی متن جمع الجوامع للسبکی، دارالفکر ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء

۴۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقہ، اردو ترجمہ جامع الاصول، مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء

۵۔ سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (م ۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، دارالمعارف النعمانیۃ، المکتبۃ المدنیّۃ، اردو بازار لاہور ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء

۶۔ سکروڈوی، جمیل احمد، قوت الاخیار شرح نور الانوار از ملاجیون، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی ۱۹۹۲ء

۷۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر (م ۹۱۱ھ)، **الاتقان فی علوم القرآن**، مترجم محمد حلیم انصاری، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۲ء

۸۔ شاشی، اسحاق بن ابراہیم (م ۳۲۵ھ)، **اصول الشاشی**، مترجم علامہ غلام قادر لاہوری، نذر سنز، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۹۔ عبدالرحیم، سر، **اصول فقہ اسلام**، مترجم مولوی مسعود علی، منصور بک ہاؤس، کچہری روڈ لاہور، سال اشاعت ندارد

۱۰۔ عبدالعزیز بخاری (م ۷۳۰ھ)، **کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی**، الصدف پبلشرز، کراچی پاکستان، سال اشاعت ندارد

فصل ہفتم

دلالات

اپنے معنی پر دلالت کے اعتبار سے لفظ کی مندرجہ ذیل دو اقسام ہیں:

۱۔ واضح الدلالت الفاظ، یعنی وہ الفاظ جن کے معانی ومفاہیم واضح ہوں۔

۲۔ غامض الدلالت الفاظ، یعنی وہ الفاظ جن کے معانی ومفاہیم پہلی قسم کے الفاظ کی طرح واضح نہ ہوں۔

واضح الدلالت الفاظ

اصطلاحی اعتبار سے واضح الدلالت الفاظ وہ ہیں جن کا معنی ومراد واضح ہو اور ان میں کسی قسم کا خفا نہ پایا جائے۔

حنفی اصولیین نے دلالت اور معانی ومفاہیم کی وضاحت کے اعتبار سے لفظ کی چار اقسام بیان کی ہیں:

۱۔ظاہر ۲۔نص

۳۔مفسر ۴۔محکم

اس تقسیم میں اپنے معنی پر لفظ کی دلالت میں وضاحت اور ظہور کے فرق کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ لفظ اپنے معنی کو سب سے کم واضح کرتا ہے وہ سب سے پہلے ہے اور جو معنی کے اعتبار سے سب سے زیادہ واضح ہے وہ سب سے آخر میں ہے۔ ظاہر میں معنی کی وضاحت سب سے کم ہے اور محکم وضاحت میں سب سے زیادہ ہے۔

ذیل میں واضح الدلالت الفاظ کی ان چار اقسام کا ذکر تفصیل سے کیا جاتا ہے:

۱۔ ظاہر(۱)

ظاہر وہ لفظ ہے جو کسی خارجی قرینہ پر توقف کیے بغیر اپنے صیغہ یعنی ساخت اور الفاظ ہی سے اپنے معنی کی وضاحت کر دے۔ سامع بغیر غور و فکر کے محض سننے ہی سے لفظ کا معنی و مراد معلوم کر لے۔ اس ظاہری معنی کے لیے وہ کلام وارد نہ ہوا ہو بلکہ کلام کے سیاق و سباق (Context) سے یہ معلوم ہو کہ اس لفظ کا ظاہری معنی کلام کا مقصودِ اصلی نہیں ہے۔ اگر ظاہر عام ہو تو اس میں تخصیص کی گنجائش ہوتی ہے، اگر مطلق ہو تو اس میں تقیید ہو سکتی ہے اور اگر حقیقت ہو تو اس سے مجازی معنی مراد لیے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح اس میں نسخ اور تاویل کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

شارع (Law Giver) کا کسی شرعی حکم کو شرعی دلیل سے اٹھا دینے کو نسخ کہتے ہیں۔ یہ نسخ کلی بھی ہو سکتا ہے اور جزوی بھی۔ کلام کو کسی شرعی دلیل کی بنا پر جو اس تاویل کی متقاضی ہو، اس کے ظاہری معنی سے کسی ایسے دوسرے معنی کی طرف پھیر دینا جو اس کلام سے بظاہر متبادر نہ ہوتا ہو، تاویل کہلاتا ہے۔

ظاہر کی مثالیں

۱۔ قرآن مجید میں ہے:

وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا [البقرة ۲:۲۷۵]

اور اللہ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام

یہ آیت بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونے میں ظاہر ہے۔ کیونکہ اس آیت کے

۱۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۷۲/۳۔ المستصفٰی ۳۸۴/۱۔ ارشاد الفحول ۴۳/۲۔شرح مختصر الروضة ۵۵۸/۱ومابعد۔عبدالعزیز بخاری، كشف الاسرار ۱۲۳/۱۔حاشية البنانی علی متن جمع الجوامع ۵۲/۲۔التلويح ۲۲۹/۱۔ المنخول ص ۱۶۷۔ المغنی فی اصول الفقه ص ۱۳۱۔ اصول الشاشی ص ۲۷۔ الميسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۸۵۔ اصول فقه اسلام ص ۱۴۸۔ علم اصول الفقه ص ۱۶۲۔ اصول الفقه ص ۳۸۵۔ تفسير النصوص فی الفقه اسلامی ص ۸۷۔الوجيز فی اصول الفقه (اردو) ص ۵۲۴

الفاظ اپنے معنی و مراد میں واضح ہیں جن کو سمجھنے کے لیے کسی خارجی قرینہ کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن آیت کا سیاق یہ بتلا رہا ہے کہ یہ معنی آیت کا مقصود اصلی نہیں ہے۔ اس آیت سے مقصود یہ ہے کہ بیع یعنی تجارت اور ربا یعنی سود کے درمیان مماثلت کی نفی کی جائے۔ نزولِ آیت کے وقت یہود کہتے تھے کہ بیع ربا ہی کی طرح ہے۔ ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾ [البقرۃ ۲:۲۷۵] (وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی ہے)۔ ان کے جواب میں یہ آیت نازل کی گئی اور بتایا گیا کہ تجارت اور سود مماثل کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے سود کو قطعی طور پر حرام قرار دیا ہے۔ شریعت اسلامی میں سود کو حرام قرار دینے کے بارے میں نہایت سخت الفاظ آئے ہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الربا سبعون حوبا ایسر ھا ان ینکح الرجل امہ[۱]

سود ستر گناہوں کے برابر ہے ان میں سے ادنی گناہ یہ ہے کہ کوئی اپنی ماں سے زنا کرے

۲۔ حضرت عمرو بن شریدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الجار احق بسقبہ[۲] پڑوسی شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔

یہ حدیث متصل پڑوسی (جس کی مملوکہ غیر منقولہ جائیداد ایسی غیر منقولہ جائیداد سے متصل ہو جس سے شفیع کا حق متعلق ہونا ثابت ہو) کے حق شفعہ کے ثبوت میں ظاہر ہے۔ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ پڑوسی سے مراد شریک خلیط بھی ہے یعنی جو جائیداد مشفوع کے حقوق خاص میں شریک ہو، جیسے گزرنے کا حق۔ یہ احتمال ظاہری معنی سے بہت کمزور ہے۔

مشہور تابعی حضرت سعید بن المسیبؒ روایت کرتے ہیں:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالشفعۃ فیما لم یقسم بین الشرکاء فاذا وقعت الحدود بینھم فلا شفعۃ فیہ[۳]

۱۔ سنن ابن ماجہ، ابو اب التجارات ۱۸۲/۲

۲۔ صحیح بخاری، کتاب السلم، باب الشفعۃ ۷۷۸/۱

۳۔ موطا امام مالک، کتاب الشفعۃ ص ۵۲۱

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا جو شریکوں میں تقسیم نہ ہوئی ہو۔ جب تقسیم اور حد بندی ہو جائے تو پھر شفعہ نہیں ہے۔

اس حدیث نے پہلی حدیث میں پائے جانے والے ضعیف احتمال کو محدود کر دیا ہے۔ لہٰذا شفعہ شریک مقاسم (Co-partner) کے لیے ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک پڑوسی کو بھی شفعہ کا حق حاصل ہے، جب کہ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) اور امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) پڑوسی کے لیے حق شفعہ کے قائل نہیں ہیں [1]۔

حق شفعہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ایک غیر شخص کا جائیداد میں داخل ہو جانا باعثِ فساد و پریشانی ہوسکتا ہے۔ یہ ایک ضعیف حق ہے۔ اس پر اصرار نہ کرنے سے یہ حق زائل ہو جاتا ہے۔

ظاہر کا حکم

ظاہر کے معنی پر عمل کرنا اس وقت تک واجب ہے جب تک کوئی ایسی دلیل سامنے نہ آئے جو ظاہر کے اس معنی کی تخصیص، تاویل یا اس کا نسخ کرتی ہو۔ اگر کسی دلیل سے ظاہر کی تخصیص، تاویل یا نسخ ہوتا ہو تو پھر ظاہری معنی پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً ایک آیت کے الفاظ ہیں:

وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ [البقرۃ ۲: ۲۷۵]

اور اللہ نے تجارت کو حلال کیا ہے۔

اس آیت کا ظاہری معنی یہ ہے کہ تجارت اور خرید و فروخت حلال ہے لیکن اس عام حکم سے مثلاً شراب کی بیع کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ لہٰذا شراب کی تجارت حرام ہے۔ حضرت انس بن مالکؓ راویت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لُعنت الخمر علی عشرة أوجه : بعينها و عاصرها و معتصرها و بائعها و مبتاعها و حاملها و المحمولة اليه و آكل ثمنها و شاربها و ساقيها [2]

۱۔ موطا امام مالک، کتاب الشفعة ۵۲۱

۲۔ سنن ابن ماجه، كتاب الأشربة، باب لعنت الخمر على عشرة أوجه

شراب پر دس طرح سے لعنت بھیجی گئی ہے: خود شراب پر، نچوڑنے والے پر،
نچڑانے والے پر، بیچنے والے پر، خریدنے والے پر، اسے اٹھانے والے پر،
جس کے لیے اسے اٹھایا جائے اس پر، اس کی قیمت کھانے والے پر، اس کے
پینے والے پر اور اس کے پلانے والے پر۔

حلتِ بیع کے عام حکم سے بیع کی وہ تمام اقسام خارج ہیں جن کی اللہ تعالیٰ اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت کر دی ہے۔

۲۔ نص [۱]

نص سے مراد ایسا لفظ ہے جو اپنے معنی کی دلالت میں ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہو۔ معنی کا زیادہ واضح ہونا لفظ یا اس کے صیغہ سے معلوم نہ ہوتا ہو بلکہ اس بنا پر ہو کہ کلام اسی مقصد کے لیے لایا گیا ہے اور یہی معنی کلام کا مقصود اصلی ہے۔ نص میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے لیکن ظاہر کے مقابلہ میں تخصیص اور تاویل کا احتمال بہت کم ہوتا ہے۔

نص کی مثالیں

۱۔ قرآن مجید میں ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵ : ۳۸]

اور چور خواہ مرد ہو یا عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو

یہ آیت چور کا ہاتھ کاٹنے میں نص ہے اور یہی وہ معنی ہے جس کے لیے یہ آیت لائی گئی ہے۔

۲۔ فرمانِ الٰہی ہے:

۱۔ المستصفی ۱/۳۸۴، اصول الشاشی ص ۲۷۔ شرح مختصر الروضۃ ۱/۵۵۳۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۲۳۔ المغنی فی اصول الفقہ ص ۱۲۵۔ المنخول ص ۱۶۵۔ التلویح ۱/۲۲۹۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۲۶۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۸۷۔ اصول الفقہ اسلام ص ۱۴۸۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۹۰۔ اصول الفقہ ص ۳۸۴۔ علم الاصول الفقہ ص ۸۱۶۳۔

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ [البقرة ۲:۲۲۸]

اور جن عورتوں کو طلاق ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو روکے رکھیں۔

یہ آیت مطلقہ عورت کے لیے تین قروء تک اپنے آپ کو روکے رکھنے اور عقد ثانی نہ کرنے پر نص ہے۔

لفظ ''قروء'' سے کیا مراد ہے، اس بارے میں فقہاء کی اختلافی آراء ہیں۔ احناف کے نزدیک اس سے مراد تین حیض ہیں جبکہ امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) کی رائے میں اس سے مراد تین طہر (زمانہ پاکی) ہیں۔

۳۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ میں دی گئی ایک مردہ بکری کے بارے میں فرمایا: هلّا انتفعتم بجلدها اس کی کھال سے تم لوگوں نے فائدہ کیوں نہ اٹھایا۔ لوگوں نے عرض کیا: وہ مردار تھی۔ آپ نے فرمایا: انما حَرُمَ اکلها [1] مردار کا کھانا حرام ہے۔

یہ حدیث مردار کی کھال کے قابل استعمال اور جائز ہونے میں نص ہے۔

۴۔ حکمِ الٰہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ [النساء ۴:۵۹]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں۔ پھر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف پھیر دو۔

۱۔ صحيح بخاری، کتاب الزکوٰة، باب الصدقة على موالي ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ۵۵۸/۱

یہ آیت استنباطِ احکام اور قانون سازی میں قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے پر نص ہے۔

نص کا حکم

نص کا حکم ظاہر کی طرح ہے، جس معنی پر نص دلالت کرے اس پر عمل کرنا اس وقت تک واجب ہے جب تک کوئی دلیل اس کی تخصیص، تنسیخ یا تاویل کی متقاضی نہ ہو۔

۳۔ مفسر (۱)

مفسر وہ لفظ ہے جو اپنے معنی پر اس طرح واضح دلالت کرے کہ اس کے معنی میں کسی تخصیص اور تاویل کا احتمال باقی نہ رہے یا اگر اس کا صیغہ مجمل (اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں ہے) ہو تو شارع نے خود اس کی تشریح وتفسیر اتنی واضح اور قطعی کر دی ہو کہ اس کا اجمال زائل ہو جائے۔

مفسر، دلالت اور وضاحت میں ظاہر اور نص کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس میں تخصیص اور تاویل کی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت تک مفسر کے منسوخ ہونے کا احتمال باقی تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد شریعت کی نصوص و احکام میں نسخ کا احتمال باقی نہیں رہا، وحی کا سلسلہ ختم ہو گیا اور دین اسلام مکمل ہو گیا ہے۔

مفسر کی مثالیں

۱۔ قرآن مجید میں ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً [النور ۲۴:۴]

اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر وہ چار گواہ لے کر نہ آئیں

۱۔ التلویح ۱/۲۳۱۔ عبدالعزیز، بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۳۱۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۲۸۸۔ اصول الشاشی ص ۲۹۔ المغنی فی اصول الفقہ ص ۱۲۵۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۳۰۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۱۰۴۔ علم اصول الفقہ ص ۱۶۶۔ اصول فقہ اسلام ص ۱۴۸۔ اصول الفقہ ص ۳۸۳

تو ان کو اسّی کوڑے مارو۔

اس آیت میں لفظ ثَمَانِيْنَ (اسّی) مفسر ہے جس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال نہیں ہے۔ یہ ایک معین عدد ہے جس میں کمی یا زیادتی نہیں ہوسکتی۔

۲۔　اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّ الْإِنسَـانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا [المعارج ۷۰: ۱۹ تا ۲۱]

بے شک انسان بے صبر و بے ہمت پیدا کیا گیا ہے، جب اس پر مصیبت آتی ہے تو گھبرا اٹھتا ہے اور جب اسے خوشحالی نصیب ہوتی ہے تو بخل کرنے لگتا ہے۔

مندرجہ بالا آیات میں لفظ الهلوع مجمل ہے جس کی تشریح و تفسیر انہی آیات میں بیان کر دی گئی ہے۔ اب یہ لفظ مجمل نہیں رہا بلکہ مفسر بن گیا ہے اور اس کی تاویل نہیں ہوسکتی۔

۳۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ [البقرة ۲: ۱۱۰]

اور نماز قائم کرو۔

لفظ الصلوٰة مجمل ہے جس کا لغوی معنی دعا ہے۔ شارع نے اس لفظ کو یہاں خاص معنی میں استعمال کیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال مبارکہ سے اس لفظ کی وضاحت کر کے اسے مفسر بنا دیا ہے۔ آپ نے نمازوں کی تعداد، اوقات، رکعات اور قیام، رکوع اور سجود کی تعداد و کیفیت وغیرہ کا تعین فرما دیا۔ قرآن مجید کا بیان اور اس کی تفسیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض نبوت میں شامل ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ [النحل ۱۶: ۴۴]

اور ہم نے یہ ذکر آپ پر نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کے سامنے اس تعلیم کی تشریح و توضیح کرتے جائیں جو ان کے لیے اتاری گئی ہے۔

مفسر کا حکم

مفسر جس معنی پر قطعی دلالت کرے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ مفسر میں تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایسی تفسیر و تشریح جس سے مفسر میں تاویل یا تخصیص کا احتمال نہ رہے، وہ تفسیر ہے جو نص کے لفظ سے ماخوذ ہو یا ایسے تشریحی بیان سے ماخوذ ہو جس کا منبع شارع خود ہو۔ مجتہدین، فقہاء یا کسی اور شخص کی تاویل تفسیر نہیں ہوتی۔

۴۔ محکم (۱)

محکم سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے معنی پر دلالت کے اعتبار سے مفسر سے زیادہ قوی ہو۔ وہ اپنے معنی پر اتنی وضاحت سے دلالت کرے کہ کسی بیان کا محتاج نہ ہو اور نہ اس کے معنی میں کسی اختلاف کی گنجائش ہو۔ اس میں تخصیص، تاویل اور نسخ نہ ہو سکتا ہو، نہ عہد نبوی میں اور نہ اس عہد کے بعد۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے:

وَ اَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ [المائدة ۵:۹۷]

بے شک اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے۔

اور

اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ [البقرة ۲:۱۰۶]

بے شک اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

جو محکم نصوص تخصیص، تاویل اور نسخ قبول نہیں کرتیں ان کا تعلق دین کے اساسی قواعد سے ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ اور اس کی وحدانیت پر ایمان، ملائکہ، کتب الٰہی، رسولوں اور آخرت پر ایمان۔

۱۔ المنخول ص ۱۷۰۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۳۵۔ العدة فی اصول الفقه ۲/۶۸۴۔ المغنی فی اصول الفقه ص ۱۲۶۔ البحر المحیط ۱/۴۵۰۔ الوجیز فی اصول الفقه (اردو) ص ۵۳۱۔ اصول فقہ اسلام ص ۱۴۸۔ اصول الشاشی ص ۳۰۔ تفسیر النصوص فی الفقه اسلامی ص ۱۰۸۔ اصول الفقه ص ۳۸۲۔ علم اصول الفقه ص ۱۶۸۔ المیسر فی اصول الفقه ص ۱۸۹۔ التمهید فی اصول الفقه ۲/۲۷۵۔ شرح مختصر الروضة ۲/۴۳

ان کے علاوہ وہ نصوص جو اخلاق وفضائل سے متعلق ہیں، جنہیں عقل سلیم تسلیم کرتی ہے اور جو تبدیلیٔ احوال سے تبدیل نہیں ہوتے مثلاً ظلم کے حرام ہونے اور عدل کے واجب ہونے، والدین سے حسنِ سلوک، صلہ رحمی اور ایفائے عہد سے متعلق نصوص محکم ہیں۔

اسی طرح بعض جزوی احکام کے ساتھ ایسی چیزیں ملی ہوئی ہوتی ہیں جو ان احکام کی ابدیت اور دوام پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہیں۔

مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں سے نکاح کرنا ہمیشہ کے لیے حرام ہے۔

وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوْا رَسُولَ اللّٰهِ وَلَآ أَنْ تَنْكِحُوْٓا أَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ أَبَدًا [الاحزاب ۳۳:۵۳]

تمہارے لیے ہرگز جائز نہیں کہ اللہ کے رسول کو تکلیف دو اور نہ یہ جائز ہے کہ آپ کے بعد آپ کی بیویوں سے نکاح کرو

اس آیت میں لفظ اَبَداً محکم ہے جس کی تاویل، تخصیص یا تنسیخ نہیں ہوسکتی۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رحلت فرما جائیں گے تو میں حضرت عائشہؓ سے شادی کروں گا۔ اللہ تعالیٰ نے مندرجہ بالا آیت اور یہ آیت نازل کی ﴿وَأَزْوَاجُهٗٓ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الاحزاب ۳۳:۶] اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں ان کی مائیں ہیں[1]۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات آپ کی رحلت کے بعد بھی آپ کی بیویاں ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد آپ کی ازواج کے لیے کوئی عدت نہیں ہوتی۔ عام انسان کے برعکس نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج آخرت میں آپ کی بیویاں ہوں گی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

۱۔　الجامع لأحکام القرآن ۱۴/ ۲۲۸

زوجاتی فی الدنیا هن زوجاتی فی الآخرة [1]

دنیا میں میری بیویاں آخرت میں بھی میری بیویاں ہوں گی۔

ایک اور مثال ہے کہ زنا کی تہمت لگانے والوں کی گواہی ہمیشہ کے لیے ناقابل قبول ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُم شَهَادَةً اَبَداً [النور ۲۴:۴]

اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔

اس آیت میں لفظ اَبَداً محکم ہے۔

محکم کا حکم

محکم جس معنی پر قطعی طور پر دلالت کرے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ محکم کے معنی کے خلاف کرنا کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے۔ اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہوتا۔ یہ نسخ اور تاویل قبول نہیں کرتا، نہ عہدِ رسالت میں اور نہ اس عہد کے بعد۔ جن نصوص میں نسخ کا احتمال ختم ہو چکا ہو وہ محکم کے حکم میں داخل ہو جاتی ہیں۔ رحلتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انقطاعِ وحی ہو چکا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی پر وحی نازل نہیں ہوگی، لہٰذا اب نسخ ممکن نہیں رہا۔

واضح الدلالت الفاظ میں تعارض اور ان میں ترجیح کا اصول [2]

شرعی دلائل میں تعارض (Contradiction) کا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص مسئلہ میں ایک شرعی دلیل جس حکم کی متقاضی ہو، کوئی دوسری شرعی دلیل اس کے خلاف دوسرے حکم کا تقاضا کرتی ہو۔ شرعی دلائل میں تعارض درحقیقت محال ہے۔ شریعت نے احکام بیان کرنے کے لیے جو دلائل دیئے ہیں وہ اگر ایک دوسرے کے مخالف ہوں تو شریعت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے اور مکلفین کے لیے

۱۔ الجامع لأحکام القرآن ۱۴/۲۳۰

۲۔ التلویح ۱/۲۳۔ تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی ص ۱۱۳۔ المیسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۹۱۔ اصول الشاشی ص ۲۸۔ الوجیز فی اصول الفقه (اردو) ص ۶۳۰۔ علم اصول الفقه ص ۱۶۸

شرعی احکام کو معلوم کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بعید ہے کہ وہ شریعت کے لیے متعارض دلائل مقرر کریں۔ لہٰذا دلائل شرعیہ میں حقیقی تعارض محال ہے۔ لیکن ان دلائل کے بارے میں مجتہدین کے فہم وادراک میں تفاوت کی بنا پر ظاہری تعارض ممکن ہے جسے دور کرنے اور متعارض دلائل میں سے کسی ایک کی ترجیح کے لیے اصول مرتب کیے گئے ہیں۔

اس ظاہری تعارض کی ایک قسم واضح الدلالت الفاظ یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم میں تعارض کا پایا جانا ہے:

ا۔ ظاہر اور نص میں تعارض

اگر ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے۔

مثال: حضرت انسؓ سے روایت میں ہے کہ اہلِ عُرَینَہ جب مدینہ آئے تو انہیں مدینہ کی آب وہوا موافق نہ آئی اور وہ بیمار پڑ گئے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ وہ صدقات کے اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پئیں، جس سے وہ صحت یاب ہو گئے [1]۔ یہ حدیث حلال جانور کا پیشاب پاک ہونے اور اسے پینے کی اجازت پر ظاہر ہے۔

مندرجہ بالا حدیث کے متعارض ایک حدیث ہے جسے حضرت انسؓ نے روایت کیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه [2]

پیشاب لگنے سے بچو کیونکہ قبر کا زیادہ تر عذاب پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے ہوگا۔

یہ حدیث اس معنی پر نص ہے کہ تمام پیشاب ناپاک ہیں اور پیشاب سے بچنا ضروری ہے۔ اس معنی کے اظہار کے لیے یہ حدیث لائی گئی ہے۔ نص کے معنی کو ظاہر کے معنی پر ترجیح حاصل ہوتی

ا۔ تفصیل ملاحظہ ہو: صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب قصة عکل عرینة ۵۹۹/۲

۲۔ نیل الاوطار ۱۱۴/۱، بحوالہ دار قطنی۔ (اسے امام ابن ماجہؒ نے اپنی السنن میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی روایت کیا ہے ۱۲۸/۱)

ہے، لہٰذا پیشاب ناپاک ہے اور اس کے چھینٹوں سے بچنا ضروری ہے۔

مندرجہ بالا دونوں حدیثوں میں تعارض کے باعث احناف نے حلال جانور کے پیشاب کو نجاست خفیفہ قرار دیا ہے۔ احناف نے نجاست کی دو قسمیں بیان کی ہیں: غلیظہ اور خفیفہ۔ غلیظہ وہ نجاست ہے جس کے نجس ہونے کے بارے میں صریح نص وارد ہوئی ہو اور اس کے خلاف کوئی اور صراحت نہ ہو۔ خفیفہ وہ نجاست ہے جس کے نجس ہونے کی نص وارد ہوئی ہو لیکن دوسری نص اس کے خلاف بھی موجود ہو، جیسے حلال جانور کے پیشاب کے بارے میں حدیث استنزھوا من البول ہے[۱]۔

۲۔ نص اور مفسر میں تعارض

اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو تو مفسر کے معنی کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

مثلاً عدی بن ثابت نے اپنے والد، انہوں نے اپنے دادا سے روایت کیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> **المستحاضة تدع الصلوٰة ایام اقرانها ثم تغتسل و تتوضأ لکل صلاة و تصوم و تصلی**[۲]
>
> مستحاضہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے، پھر غسل کرے اور ہر نماز کے لیے وضو کرے اور روزہ رکھے اور نماز پڑھے

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے کہ مستحاضہ (وہ عورت جسے حیض اور نفاس کے علاوہ رحم سے خون آئے) پر ہر نماز کے لیے وضو کرنا لازم ہے خواہ وہ ایک ہی وقت میں کئی نمازیں پڑھے۔ وہ ایک وضو میں ایک سے زائد نمازیں نہیں پڑھ سکتی بلکہ ہر نماز کے لیے نیا وضو کرنا پڑے گا۔

ایک اور حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تشریح اور وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

۱۔ کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة ۱/۱۷۱

۲۔ سنن ابن ماجه، کتاب الطهارة و سننها، باب ماجاء فی المستحاضة التی عدت ایام اقرائها قبل ان یستمر بها الدم

المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوٰة

مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے۔

یہ حدیث مفسر ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے وضو کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جب بھی نماز کا وقت آئے نیا وضو کر لے۔ اب اس وقت میں ایک وضو کے ساتھ جتنی چاہے نمازیں پڑھ لے[1]۔ حدیث کے اس معنی میں تاویل نہیں کی جا سکتی۔ یہ حدیث مفسر ہے اس لیے بعد والی حدیث کو پہلی حدیث پر ترجیح حاصل ہوگی اور اسی کے حکم پر عمل ہوگا۔

۳۔ ظاہر، نص یا مفسر سے محکم کا تعارض

اگر ظاہر، نص یا مفسر سے محکم کا تعارض ہو تو محکم کو ان تینوں پر ترجیح دی جاتی ہے۔

ا۔ محکم کو ظاہر پر ترجیح

قرآن مجید میں ہے:

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ [النساء۴:۳]

جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان سے نکاح کر لو۔

یہ آیت تمام عورتوں سے نکاح کی اباحت میں ظاہر ہے۔

ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللّٰهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً [الاحزاب ۳۳:۵۳]

اور تمہارے لیے یہ ہرگز جائز نہیں کہ اللہ کے رسول کو تکلیف دو اور نہ یہ جائز ہے کہ آپ کے بعد آپ کی بیویوں سے نکاح کرو۔

یہ آیت اس بات پر محکم ہے کہ ازوج نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کے ساتھ بھی نکاح کرنا حرام ہے۔ لہٰذا دوسری آیت کے حکم کو پہلی آیت کے حکم پر ترجیح دی جائے گی۔

۱۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۶۳۲

۲۔ محکم کو نص پر ترجیح

اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ [النساء۴:۲۴]

ان (محرمات) کے سوا جتنی عورتیں ہیں وہ تمہارے لیے حلال کر دی گئی ہیں (نکاح کے لیے)

اس آیت سے پہلی آیت میں درج محرمات کے علاوہ دیگر عورتوں سے نکاح کی اباحت میں یہ آیت نص ہے۔ اس آیت کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد آپ کی بیویاں بھی ان عورتوں میں شامل ہو جاتی ہیں جن سے نکاح جائز ہے۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت ہے:

وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوْا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً [الاحزاب۳۳:۵۳]

اور تمہارے لیے یہ ہرگز جائز نہیں کہ اللہ کے رسول کو تکلیف دو اور نہ یہ جائز ہے کہ آپ کے بعد آپ کی بیویوں سے نکاح کرو۔

یہ آیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد آپ کی بیویوں سے نکاح کے حرام ہونے پر محکم ہے۔ اس میں نسخ کا احتمال نہیں ہے، لہٰذا دوسری آیت کے حکم کو پہلی آیت کے حکم پر مقدم کیا جائے گا۔

۳۔ محکم کو مفسر پر ترجیح

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ [الطلاق ۶۵:۲]

اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو تم میں سے صاحب عدل ہوں۔

یہ آیت عادل گواہوں کی گواہی قبول کرنے میں مفسر ہے۔ اس آیت کے حکم کی عمومیت کی رو سے زنا کی تہمت لگانے والے شخص کے توبہ کر لینے کے بعد اس کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ توبہ کے بعد وہ عادل ہے۔ لیکن قرآن مجید کی ایک اور آیت ہے:

وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَداً [النور ۲۴:۴]

اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو۔

یہ آیت محکم ہے جس میں صراحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے کہ زنا کی تہمت لگانے والے قاذف کی گواہی ہمیشہ کے لیے نا قابل قبول ہے خواہ وہ توبہ بھی کر لے۔ محکم کو مفسر پر مقدم کیا جائے گا، لہٰذا قاذف کی گواہی ہمیشہ کے لیے نا قابل قبول ہے۔

غامض الدلالت الفاظ

اپنے معنی پر غامض الدلالت الفاظ کی دلالت غیر واضح ہوتی ہے۔ یہ الفاظ اپنے صیغہ سے اپنا معنی اور مراد خود نہیں بتلاتے بلکہ اپنے معنی پر ان الفاظ کی دلالت کسی خارجی امر پر موقوف ہوتی ہے۔

حنفی اصولیین نے واضح الدلالت الفاظ کی طرح غامض الدلالت الفاظ کی بھی چار اقسام بنائیں ہیں جو یہ ہیں:

۱۔خفی ۲۔مشکل ۳۔مجمل ۴۔متشابہ

یہ ترتیب معنی پر دلالت میں اخفا اور پوشیدگی کے فرق کے لحاظ سے ہے۔ خفی سب سے کم درجے میں ہے اور سب سے بڑے درجہ میں متشابہ ہے۔ واضح الدلالت اور غامض الدلالت الفاظ کی اقسام اور ان کی ترتیب کو اس نظر سے بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ ظاہر کے برعکس خفی ہے، نص کی ضد مشکل ہے، مفسر کے مخالف مجمل ہے اور محکم کے مقابل متشابہ ہے۔

ذیل میں غامض الدلالت الفاظ کی چاروں اقسام کا تفصیل سے ذکر کیا جا رہا ہے:

۱۔خفی(۱)

خفی وہ لفظ ہے جس کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر ہو اور صیغہ کی رو سے تو اس کا معنی پوشیدہ نہ ہو

۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۳۸۔ التلویح ۱/۲۳۴۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۱۴۹۔ الوجیز (اردو) ص ۵۳۲۔ اصول الشاشی ص ۳۱۔ اصول فقہ اسلام ۱۴۹۔ علم اصول الفقہ ص ۱۷۰۔ اصول الفقہ ص ۳۹۰۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۲۳۹

لیکن کسی عارض کی بنا پر اس لفظ کے بعض افراد پر اس معنی کے انطباق ونفاذ میں کچھ خفا اور غموض پایا جائے جس سے اس کے معنی میں اشتباہ پیدا ہو جائے اور اس لفظ کا حکم شرعی مخفی ہو جائے۔ لفظ سے ظاہری طور پر جو معنی سامنے آئے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ معنی عام ہے اور لفظ کے تمام افراد اس معنی میں شامل ہیں لیکن غور وفکر سے یہ پتہ چلے کہ یہ لفظ معنی کی دلالت کے اعتبار سے اپنے تمام افراد کا احاطہ نہیں کرتا بلکہ بعض افراد اس لفظ کے معنی سے خارج ہیں۔ اس طرح یہ لفظ اپنے معنی پر دلالت کے اعتبار سے بعض افراد پر خفی رہتا ہے۔ بعض افراد پر لفظ کے اس غموض وخفا کو دور کرنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے۔ ایسا غور وفکر لفظ کے صیغہ سے خارج امر ہے۔

خفی کی مثالیں

۱۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸]

اور چور خواہ مرد ہو یا عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہ آیت اپنے معنی کے لحاظ سے واضح ہے لیکن بعض افراد پر اس کے انطباق میں غموض وابہام پایا جاتا ہے۔ اس کا حکم شرعی ''السارق'' کے حق میں ظاہر ہے لیکن ''طرار'' اور ''نباش'' دونوں کے حق میں خفی ہے۔ (سارق سے مراد وہ شخص ہے جو دوسرے کا مال متقوم (Valuable) خفیہ طور پر حرز یعنی محفوظ مقام سے لے اڑے۔) ظاہری طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ ''السارق'' میں تمام چور شامل ہیں خواہ وہ کیسی ہی چوری کریں۔ لیکن بعض افراد پر اس معنی کے اطلاق میں ابہام پایا جاتا ہے اور اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے کہ آیا لفظ ''السارق'' کا اطلاق ان افراد پر ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ مثلاً جیب کترا اور کفن چور وغیرہ، ان دونوں کے لیے عربی زبان میں مخصوص نام ہیں۔ جیب کترے کے لیے ''طرار'' اور کفن چور کے لیے ''نباش'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

غور وفکر کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ جیب کترے کا طریقہ جرم عام چور کے چوری کرنے سے زیادہ خطرناک ہے۔ جیب کترا اپنے ہاتھ کی انگلیوں کی مہارت سے کسی شخص کی جیب سے اس کی اور

اردگرد کے لوگوں کی غفلت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مال نکال لیتا ہے۔ اس کا جرم سارق سے زیادہ سنگین ہے، لہٰذا جیب کترے کا الگ نام ''طرار'' ہونے کے باوجود اس پر آیت کے حکم کا **دلالۃ النص** کے تحت اطلاق ہوگا اور بالاتفاق اس پر ہاتھ کاٹنے کی حد جاری ہوگی۔

کفن چور قبروں سے مُردوں کا کفن چراتا ہے۔ کفن چور یعنی ''نباش'' کا جرم مکمل طور پر سرقہ (چوری) کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتا۔ قبر کو حرز قرار دینے میں اختلاف پایا جاتا ہے اور میت بھی مال یعنی کفن کے لیے محافظ نہیں قرار دی جاسکتی، اس لیے نباش کو سارق کے معنی میں داخل کرنے کے مسئلہ پر فقہاء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) اور امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) کے نزدیک نباش پر سارق کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا، اس لیے کفن چور پر ہاتھ کاٹنے کی حد جاری نہیں ہوگی بلکہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ ان کے نزدیک کفن مال متقوم نہیں ہے۔ یہ ایک غیر مرغوب چیز ہے۔ کفن کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتا اور نہ قبر کو حرز قرار دیا جاسکتا ہے۔ قبر مال محفوظ کرنے کے لیے نہیں بلکہ مردے کی تدفین کے لیے تیار کی جاتی ہے۔ نباش میں سارق کی شرائط پوری نہیں ہوتیں، لہٰذا اس پر سارق کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ)، امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) اور حنفی فقیہ امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) نباش کو سارق میں شامل کرتے ہیں۔ انہوں نے کفن چور کے لیے قطعِ ید کا فتویٰ دیا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک نباش سارق کی ایک نوع ہے۔ قبر کفن کی حفاظت کے لیے حرز ہے۔ لوگوں کے لیے کفن کا غیر مرغوب ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ مال متقوم بھی نہیں ہے۔ کفن کی بھی مالیت اور قیمت ہے۔ کفن پر میت کی ملکیت باقی رہتی ہے اور قبر میت کا گھر ہوتی ہے[1]۔

۲۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور ۲۴:۲]

۱۔ احکام القرآن ۲/۴۱۹۔ الجامع لأحکام القرآن ۶/۱۶۴۔ الاحکام السلطانیۃ ص ۲۲۷

زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔

زانیہ عورت اور زانی مرد کو سو سو کوڑے بطور حد سزا کے ثبوت میں یہ آیت ظاہر ہے لیکن لوطی کو سزا کے حق میں یہ آیت خفی ہے کہ آیا لواطت کے مرتکب کو سو کوڑے مارے جائیں گے یا نہیں۔

اسی طرح ہم جنس پرستی کی سزا کے حق میں بھی یہ آیت خفی ہے۔ حنفی فقیہ علامہ کاسائیؒ (م ۵۸۷ھ) نے بدائع الصنائع میں لکھا ہے کہ لواطت زنا نہیں اور نہ زنا کا مصداق ہے[۱]۔ مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء کا فتویٰ ہے کہ لواطت کی سزا شرعی حد ہے۔ فاعل اور مفعول دونوں سنگسار کر کے ہلاک کر دیئے جائیں یا تلوار سے قتل کر دیئے جائیں، خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ[۲]۔

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

القاتل لایرث[۳]

قاتل وارث نہیں ہوتا۔

مندرجہ بالا فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق اگر کوئی شخص ایسے رشتہ دار کو قتل کر دے جس کے ترکہ میں وہ وارث ہے تو قاتل اپنے مورث کو قتل کرنے کے سبب سے میراث سے محروم کر دیا جائے گا۔

لفظ ''القاتل'' ظاہر میں اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس نے قتلِ عمد کا ارتکاب کیا جو موجب قصاص ہے۔ لیکن بعض افراد مثلاً قتلِ خطا کے مرتکب پر اس لفظ کے اطلاق میں خفا پایا جاتا ہے۔ قتلِ خطا کے مرتکب پر لفظ قاتل کے انطباق میں خفا کا سبب خطا سے قتل کرنے کا وصف ہے۔ یہاں اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا قتل خطا کا مرتکب بھی میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے یا نہیں؟

۱۔ بدائع الصنائع ۷/ ۳۷

۲۔ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۵/ ۱۳۸ تا ۱۴۲

۳۔ سنن ابن ماجہ، ابواب الفرائض ۲/ ۳۶۰

احناف کے نزدیک قتل خواہ عمداً ہو یا خطا سے، قاتل میراث سے محروم رہتا ہے۔ امام مالکؒ (م۱۷۹ھ) کی رائے ہے کہ قتل خطا کا مرتکب میراث سے محروم نہیں رہتا۔ امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) نے احناف کی رائے سے موافقت کی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک قتل بلاحق کا مرتکب میراث سے محروم رہتا ہے۔ اس میں قتل خطا بھی شامل ہے[1]۔

خفی کا حکم

خفی کا حکم یہ ہے کہ بعض افراد کے بارے میں لفظ کے خفا کو غور وفکر سے دور کیا جائے۔ اگر خفا کے ازالے سے یہ ثابت ہو جائے کہ بعض افراد بھی اس لفظ میں شامل ہیں تو ان بعض کو بھی لفظ کے عام افراد میں شامل کر کے ان پر وہی حکم جاری کیا جائے گا اور اگر غور وفکر سے یہ ثابت ہو کہ بعض افراد اس لفظ میں شامل نہیں ہیں تو ان پر اس لفظ کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

لفظ کے خفا کو دور کرنے کے مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق بھی ہو سکتا ہے اور اختلاف بھی ممکن ہے۔ ایک فقیہ کے نزدیک بعض افراد کسی لفظ کے معنی میں شامل ہو سکتے ہیں جبکہ دوسرے کی رائے اس کے برعکس ہو سکتی ہے۔ یہ ایک اجتہادی معاملہ ہے جس میں مجتہدین وفقہاء کے ذہنی فہم و ادراک میں تفاوت کی وجہ سے اختلاف رائے فطری بات ہے۔ مذکورہ بالا مثالیں اس کی تائید کرتی ہیں۔

۲۔ مشکل[2]

لغت میں مشکل کا معنی دشوار اور پیچیدہ کا ہے۔ مثلاً ہم شکلوں میں اس طرح مل جل کر رہنا کہ پہچاننا دشوار ہو جائے۔

اصطلاحاً مشکل سے مراد ایسا لفظ ہے جو اپنے صیغہ سے اپنے معنی ومراد پر خود دلالت نہ کرے بلکہ اس کا ایک معنی متعین کرنے کے لیے خارجی قرائن وعلامات اور دلائل کے ساتھ غور وفکر کرنا پڑتا

۱۔ نیل الاوطار ۱۹۵/۲۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۶۰/۸

۲۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱۴۰/۱۔ اصول الشاشی ص ۳۱۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۱۶۸۔ علم اصول الفقہ ص ۱۷۱۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۳۵۔ اصول فقہ اسلام ص ۱۴۹۔ اصول الفقہ ص ۳۹۲۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۹۶

ہے کیونکہ مشکل میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہوتا ہے۔

مشکل اور خفی میں فرق یہ ہے کہ خفی میں معنی کا اخفا خود لفظ کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ لفظ کا معنی واضح ہوتا ہے لیکن اس معنی کی تطبیق ونفاذ میں یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ اس معنی کا انطباق بعض افراد پر ہوتا ہے یا نہیں۔ مشکل میں معنی کا خفا خود اس لفظ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لغت میں اس لفظ کے ایک سے زائد معانی ہوتے ہیں۔ کسی دلیل اور قرینہ کے بغیر مشکل کا کوئی ایک معنی متعین نہیں کیا جا سکتا۔ مشکل کی حقیقت پہلے ہی غموض وخفا میں ہوتی ہے اور جب لفظ اپنے سے ملتی جلتی صورتوں کے ساتھ آتا ہے تو اس کے معنی میں مزید اشکال پیدا ہو جاتا ہے۔ مشکل کے کسی ایک متعین معنی کو اس کی دیگر صورتوں سے ممتاز کرنے کے لیے قرائن ودلائل کے ساتھ غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ لفظ میں پایا جانے والا اشکال دور ہو۔

اشکال کی صورتیں

۱۔ بعض اوقات لفظ اپنی اصل کے اعتبار سے متعدد معانی رکھتا ہے لیکن نظمِ کلام میں اس سے کوئی ایک معنی مراد ہوتا ہے۔ اس کے متعدد معانی کی وجہ سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً مشترک الفاظ لغت میں ایک سے زائد معانی رکھتے ہیں۔ مشترک لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے ان متعدد معانی میں سے کسی ایک معین معنی پر دلالت نہیں کرتا۔ اس اشکال کو دور کرنے کے لیے خارجی قرائن اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثال: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

> وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَد فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَ الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ
>
> [البقرة ۲:۲۳۷]
>
> اگر تم نے ہاتھ لگانے سے پہلے انہیں (بیویوں) طلاق دے دی ہو لیکن مہر مقرر کیا جا چکا ہو تو نصف مہر دینا ہوگا۔ یہ اور بات ہے کہ عورت نرمی برتے (اور مہر

نہ لے) یا وہ مرد جس کے اختیار میں عقد نکاح ہے نرمی سے کام لے (اور پورا مہر دے دے۔)

اس آیت میں ﴿الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ مشکل ہے۔ یہاں ''زوج'' یعنی شوہر اور ''ولی'' دونوں معانی کا احتمال پایا جاتا ہے۔ اس اشکال کو دور کرنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت ہے۔ اگر یہاں ''زوج'' مراد لیا جائے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر عورت کا مہر مقرر کیا جا چکا ہو اور مباشرت سے قبل اسے طلاق دے دی جائے تو مقررہ مہر کا نصف ہوگا۔ اگر اس نے اپنا حق معاف کر دیا تو یہ نصف مہر بھی شوہر کے لیے ہوگا اور عورت کو کچھ نہیں ملے گا۔ اگر شوہر اپنا حق (نصف مہر) معاف کر دے اور عورت معاف نہ کرے تو عورت کو پورا مہر ملے گا۔

اگر یہاں ''ولی'' مراد لی جائے تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر عورت کے لیے مہر مقرر کیا جا چکا ہو اور مباشرت سے پہلے اسے طلاق مل جائے تو عورت کو نصف مہر ملے گا اور اگر وہ عورت اہلیتِ تصرف کی بنا پر (یعنی وہ نابالغہ نہ ہو اور نہ مجور علیہا ہو یعنی اس پر تصرف کے حوالے سے کوئی پابندی عائد نہ ہو) اپنا حق معاف کر دے تو یہ نصف مہر شوہر کو ملے گا۔ اگر عورت میں اہلیتِ تصرف نہ ہونے کی بنا پر اس کا ولی اس کا حق ساقط کر دے تو یہ نصف مہر بھی شوہر کو ملے گا۔

جمہور کے نزدیک اس آیت میں ''زوج'' مراد ہے۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) یہاں ''ولی'' مراد لیتے ہیں۔ فریقین نے اپنے اپنے موقف کی حمایت میں دلائل دیے ہیں جن کی تفاصیل کتبِ فقہ میں وضاحت سے درج ہیں۔

۲۔ اشکال کی ایک صورت یہ ہے کہ بعض اوقات نصوص باہم مقابلے پر آ جاتی ہیں۔ ہر نص ظاہری طور پر اپنے معنی پر دلالت کرتی ہے اور اس کی دلالت میں کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا لیکن جب ان نصوص کو جمع کیا جائے تو پھر اشکال سامنے آتا ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ
[النساء ۴:۷۹]

تجھے جو بھلائی بھی حاصل ہوتی ہے اللہ کی عنایت سے ہوتی ہے اور جو مصیبت تم
پر آتی ہے وہ تیرے اپنے کسب وعمل کی بدولت ہے۔

اس کے مقابلے میں ایک اور قرآنی نص ہے:

كُلٌّ مِنْ عِندِاللّٰهِ[النساء۴:۷۸]

سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

ایسے اشکال دور کرنے کے لیے خارجی قرائن یعنی دیگر نصوص، قواعدِ شرع اور حکمتِ تشریع کے ساتھ غور وفکر کرنا پڑتا ہے۔ بعض اوقات کوئی لفظ اپنے مجازی معنی میں مشہور ہو جاتا ہے اور جب اسے حقیقی معنی میں استعمال کرنے کے لیے لایا جائے تو اشکال پیدا ہو جاتا ہے کہ یہاں اس لفظ کے مجازی معنی مراد ہیں یا حقیقی۔ یہ اشکال دور کرنے کے لیے قرائن اور کلام کے سیاق پر غور کیا جاتا ہے۔

مشکل کا حکم

مشکل لفظ کا حکم یہ ہے کہ سب سے پہلے طالب یعنی لفظ کے تمام معانی پر غور کیا جائے اور دیکھا جائے کہ یہ لفظ کن کن معانی میں استعمال ہوتا ہے پھر تامل یعنی نص کے سیاق (Context) اور قرائن میں غور کیا جائے جس سے مشکل لفظ کے معنی مراد کا تعین ہو جائے۔

۳۔ مجمل[1]

مجمل اس لفظ کو کہتے ہیں جس کا معنی مخفی ہو، جو اپنے صیغے سے اپنے معنی مراد پر دلالت نہ کرے اور جب تک شارع خود وضاحت نہ کرے اس وقت تک اس لفظ کا معنی متعین نہ ہو سکے۔ شارع کے خود بیان کرنے سے قبل مجمل میں کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں ہوتا جو یہ بتا سکے کہ اس لفظ سے

۱۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۳/۹۔ المستصفیٰ ۱/۳۳۵۔ المنخول ص ۱۶۸۔ التلويح ۱/۲۳۶۔ شرح مختصر الروضة ۲/۶۴۷۔ حاشية البنانی ۲/۵۸۔ التمهيد فی اصول الفقه ۲/۲۲۹۔ تفسير النصوص فی الفقه الاسلامی ص۱۸۶۔ الوجيز (اردو) ص ۵۳۶۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۴۴۔ ارشاد الفحول ۲/۱۳۔ البحر المحيط ۳/۴۵۴۔ اصول الفقه ص ۳۹۳۔ اصول الشاشی ص ۳۲۔ فواتح الرحموت ۲/۴۰۔ الميسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۹۹۔ علم اصول الفقه ص ۱۷۳

شارع کی کیا منشا و مراد ہے۔ مجمل میں معنی کے خفا کا سبب ذاتی اور لفظی ہوتا ہے۔ اس میں دو یا دو سے زیادہ معانی کا احتمال ہوتا ہے اور کسی ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ اس اجمال کے ازالے کے لیے صرف شارع کے بیان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

مجمل اور مشکل میں یہ فرق ہے کہ مجمل میں لفظ کا معنی مشکل کے مقابلے میں زیادہ پوشیدہ اور مخفی ہوتا ہے، اگرچہ دونوں میں معنی کا غموض و خفاء ذاتی ہوتا ہے۔ دونوں کا صیغہ معنی مطلوب نہیں بتلاتا لیکن مشکل کا معنی متعین کرنے کے لیے قرائن اور سیاق کلام پر غور و فکر کیا جاتا ہے جبکہ مجمل کے معنی مطلوب کا تعین شارع کی طرف سے بیان اور وضاحت کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔

اجمال کی چند اہم صورتیں

ا۔ مفرد لفظ میں اجمال

مثلاً لفظ ''عین'' آنکھ، جاسوس، چشمہ اور سوراخ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بعض اوقات مفرد لفظ متضاد معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے جیسے ''شفق'' سے سرخی اور سفیدی دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ کبھی مفرد لفظ متشابہ معنوں میں آتا ہے مثلاً ''نور'' عقل اور سورج کی روشنی دونوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ بعض اوقات مماثلت رکھنے والی دو چیزوں کے لیے بھی مفرد لفظ استعمال ہوتا ہے مثلاً آسمان و زمین اور آدمی کے لیے جسم کا لفظ بول لیا جاتا ہے۔

۲۔ مرکب الفاظ میں اجمال

مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے: ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ [البقرۃ ۲ : ۲۳۷] یہاں ''زوج'' اور ''ولی'' دونوں معنوں کا امکان پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

۳۔ تصرف کے حوالے سے اجمال

لفظ ''مختار'' فاعل اور مفعول دونوں کے لیے بولا جا سکتا ہے، جو اختیار دے رہا ہے اس کے لیے بھی اور جس کو اختیار دیا جا رہا ہے اس کے لیے بھی۔ اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے

مختار ہے (اللہ تعالیٰ نے بعض اختیارات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیئے) اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم مختار ہیں (اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ اختیارات تفویض کیے گئے)۔

۴۔ استثناء میں اجمال

حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ایک حدیث نبوی ہے:

صلوۃ فی مسجدی خیر من الف صلوۃ فیما سواہ من المساجد الا المسجد الحرام[1]

میری اس مسجد (مسجد نبوی) میں نماز کسی دوسری مسجد میں ہزار نمازوں سے افضل ہے ماسوائے مسجد حرام (خانہ کعبہ) کے۔

اس حدیث میں مسجد حرام کے استثناء میں دو معنوں کا احتمال پایا جاتا ہے: ایک یہ کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھنا مسجد حرام میں نماز پڑھنے سے افضل نہیں ہے بلکہ فضیلت میں اس کے مساوی ہے اور دوسرا معنی یہ ہوسکتا ہے کہ مسجد حرام میں پڑھی جانے والی نماز مسجد نبوی میں پڑھی جانے والی نماز سے فضیلت میں افضل ہے۔

۵۔ مرجع صفت میں اجمال

مثلاً ''ڈاکٹر ابو بکر ماہر ہے'' یہاں ابو بکر کی مطلق مہارت یا طب کے شعبہ میں اس کی مہارت، دونوں معنوں کا احتمال پایا جاتا ہے۔

۶۔ مرجع ضمیر میں اجمال

حضرت ابو ہریرۃؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یمنع جار جارہ ان یغرز خشبہ فی جدارہ[2]

پڑوسی اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں اس کی لکڑی گاڑنے سے منع نہ کرے۔

مندرجہ بالا حدیث میں جِــــدَارِہٖ (اس کی دیوار) کی ضمیر (Pronoun) حدیث میں

۱۔ مسند الامام احمد بن حنبل ۲ / ۲۷۷
۲۔ صحیح بخاری، کتاب المظالم، باب لایمنع جار جارہ أن یغرز خشبہ فی جدارہ

دونوں پڑوسیوں کی طرف لوٹنے کا احتمال ہے جس سے دو معنی ہو جائیں گے: ایک معنی یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی پڑوسی اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں لکڑی گاڑنے سے منع نہ کرے اور دوسرا معنی یہ ہوسکتا ہے کہ پڑوسی خود کو اس (پڑوسی) کی دیوار میں لکڑی گاڑنے سے منع نہ کرے۔

اجمال کے اسباب

شرعی نصوص میں اجمال کے چند اہم اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

ا۔لغوی سے شرعی و اصطلاحی معنی کی طرف لفظ کا انتقال

بعض اوقات شارع کسی لفظ کو نئے شرعی اور اصطلاحی معنی میں استعمال کرتا ہے جبکہ اس کے لغوی معنی کچھ اور ہوتے ہیں۔ شارع کی طرف سے اس لفظ کو نئے اصطلاحی معنی میں استعمال کرنے سے قبل اس کے لغوی معنی ہی معروف تھے۔

مثلاً قرآن مجید میں ہے:

وَ اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ [البقرة ۲:۱۱۰]

اور نماز قائم کرو

لفظ صلٰوۃ کا لغوی معنی دعا ہے۔ اس آیت میں یہ لفظ اپنے لغوی نہیں بلکہ شرعی معنی میں استعمال ہوا ہے جسے کسی تحقیق یا غور وفکر کی بجائے شارع کے بیان اور وضاحت ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اشارتاً صلٰوۃ کی مختلف کیفیتیں بیان کی ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال وافعال مبارکہ سے صلٰوۃ کی وضاحت فرمادی ہے۔

اجمال کی ایک اور مثال لفظ ''مفلس'' ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم جانتے ہو مفلس کون ہے۔ لوگوں نے عرض کیا: ہم میں مفلس وہ ہے جس کے پاس روپیہ اور مال واسباب نہ ہو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إن المفلس من امتي يأتي يوم القيامة بصلوة و صيام و زكوة و يأتي قد شتم هذا و قذف هذا و أكل مال هذا و سفك دم هذا أو ضرب هذا

فیعطی ھذا من حسناتہ و ھذا من حسناتہ فإن فنیت حسناتہ قبل أن یقضی ما علیہ اخذ من خطایا ھم فطرحت علیہ ثم طرح فی النار(۱)

میری امت میں قیامت کے روز مفلس وہ ہوگا جو نماز، روزہ اور زکوٰۃ کے ساتھ آئے گا لیکن اس نے دنیا میں کسی کو گالی دی ہوگی، دوسرے پر بدکاری کی تہمت لگائی ہوگی اور تیسرے کا مال کھایا ہوگا، چوتھے کا خون کیا ہوگا اور پانچویں کو مارا ہوگا۔ پھر ان لوگوں کو (جن کو اس نے دنیا میں ستایا) اس کی نیکیاں مل جائیں گی۔ اگر اس کی نیکیاں لوگوں کے حقوق ادا ہونے سے پہلے ختم ہوگئیں تو ان کی برائیاں اس پر ڈال دی جائیں گی اور آخر وہ جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔

۲۔نصوص میں غیر مانوس الفاظ کا استعمال ہونا

قرآن مجید کی آیت ہے:

إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا [المعارج ۷۰:۱۹]

بے شک انسان کو بے صبرا پیدا کیا گیا ہے

اس آیت میں لفظ ھلوع اس شخص کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو بے حد حریص اور بے صبرا ہو۔ اس کا یہ معنی لغت سے معلوم نہیں ہوسکتا۔ شارع نے خود ہی اس لفظ کی وضاحت اگلی آیت میں فرما دی جس سے اس کا اجمال دور ہوگیا۔

إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَّإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا [المعارج ۷۰:۲۰،۲۱]

جب اس پر مصیبت آتی ہے تو گھبرا اٹھتا ہے اور جب اسے خوشحالی نصیب ہوتی ہے تو بخل کرنے لگتا ہے۔

۱۔ صحیح مسلم، کتاب البر والصلۃ والادب، باب تحریم الظلم ۲/ ۲۱۸

۳۔ خبر کے صیغہ سے امر وارد ہونا

قرآن مجید کی آیت ہے:

وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ [المائدۃ ۵:۴۵]

اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ ہے۔

اس آیت میں خبر (Report) کا صیغہ پایا جاتا ہے جو امر پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں یہ اجمال موجود ہے کہ زخموں کی صورت میں قصاص کی خبر دی جا رہی ہے یا زخموں کی صورت میں قصاص لینے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہاں قصاص کے وجوب پر دلالت ہے۔ بعض کے نزدیک جب تک اس صیغہ کے معنی و مراد کی وضاحت پر کوئی دلیل سامنے نہ آ جائے، اس پر عمل میں توقف کیا جائے گا۔

۴۔ لفظ کے کئی متساوی معانی کا وجود اور کسی ایک مطلوب معنی کے تعین و ترجیح کے لیے قرائن کا عدم وجود

اس قسم کا اجمال قرآن مجید اور سنت کی احکامی نصوص میں نہیں ہوتا کیونکہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب رسالت پر اتہام آتا ہے کہ وہ نبوی فریضہ ''بیان و وضاحت'' سے عہدہ برآ نہیں ہوئے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ [النحل ۱۶:۴۴]

اور ہم نے یہ ذکر آپ پر نازل کیا تا کہ آپ لوگوں کے سامنے اس تعلیم کی تشریح و توضیح کرتے جائیں جو ان کے لیے اتاری گئی ہے۔

علمائے اصول نے اجمال کے اس سبب کے تحت جو مثالیں بیان کی ہیں ان کا تعلق لوگوں کے کلام سے ہے۔

کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد کتاب وسنت میں اجمال موجود ہے؟

قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں احکام تکلیفی سے متعلقہ نصوص میں نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد کوئی اجمال نہیں پایا جاتا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانوں کے لیے احکامِ شریعت وضاحت سے بیان کر دیئے ہیں۔ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مصلحتاً کسی لفظ کا کافی شافی بیان نہیں فرمایا تو ایسا لفظ مجمل سے مشکل میں تبدیل ہوگیا۔ اب مجتہدین امت کا فرض ہے کہ وہ غور وخوض سے لفظ کے غموض وخفا کو دور کریں اور اس کا معنی ومراد معلوم کرنے کے لیے تمام شرعی وسائل بروئے کار لائیں۔ بعض مجمل ایسے ہوتے ہیں جن کی وضاحت کرنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب نہیں۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ [الطلاق ۶۵:۷]

خوشحال آدمی اپنی خوشحالی کے مطابق نفقہ دے اور جس کو کم رزق دیا گیا ہو وہ اسی مال میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے۔

اس آیت میں بچے کو دودھ پلانے والی عورت کے نفقہ کے بارے میں ذکر کیا گیا ہے۔ نفقہ کی کم از کم مقدار، اوسط اور زیادہ سے زیادہ مقدار مجمل ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت نہیں فرمائی۔ نفقہ عرف میں بدلتا رہتا ہے۔ ''وسعت'' کے درجات بھی مختلف ہوتے ہیں اس لیے تحدید نہیں کی گئی اور مجمل کی وضاحت نہیں کی گئی۔ ان میں ذو سعة کے تحت ہر زمانے کے لیے لچک ہے، لہٰذا فقہاء کرام نے نفقہ کی مقدار کی تحدید کے لیے اجتہاد کیے ہیں۔

مجمل کا حکم

مجمل لفظ پر اس وقت تک عمل نہیں کرنا چاہیے جب تک اس کا معنی متعین نہ ہو جائے۔ معنی کے تعین میں توقف کرنا چاہیے۔ جب شارع کی جانب سے ایسی وضاحت مل جائے جو مجمل کے معنی کو متعین کرتی اور اس میں موجود اجمال دور کرتی ہو تو اس لفظ پر عمل ہوتا ہے۔ مجمل کے معنی کا تعین اور اس پر عمل میں توقف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ تک تھا۔ آپ نے اپنی زندگی میں مجمل کی تفسیر و وضاحت فرما دی، لہٰذا اب توقف نہیں ہوگا۔

۴۔ متشابہ[1]

متشابہ وہ لفظ ہے جس سے شارع کی اس لفظ سے لی گئی مراد و معنی معلوم نہ ہو سکتے ہوں اور نہ یہ مراد و معنی معلوم کرنے کا کوئی قرینہ پایا جائے۔ امت کا کوئی فرد متشابہ الفاظ کی معرفت و ادراک نہیں رکھتا۔ ان الفاظ کا علم شارع نے اپنے لیے خاص کر لیا ہے اور ان کی تفسیر بیان نہیں کی۔

علماء کے نزدیک یہ بات ثابت شدہ ہے کہ قرآن و سنت کے احکام سے متعلق نصوص میں متشابہ الفاظ نہیں پائے جاتے۔ شارع نے احکام والی نصوص اس لیے بیان فرمائی ہیں کہ مکلفین ان پر عمل کریں، متشابہ نصوص پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ احکام تکلیفی سے متعلق تمام نصوص واضح ہیں۔

متشابہ الفاظ ان نصوص میں پائے جاتے ہیں جن کا احکام سے تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً حروف مقطعات جن سے بعض سورتوں کا آغاز ہوتا ہے جیسے الم، حم، حمعق، الر، ص اور ن وغیرہ۔ قرآن وسنت نے ان حروف کی تفسیر بیان نہیں کی بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا علم اپنے تک محدود رکھا ہے۔

وہ نصوص بھی متشابہ ہیں جن میں آئندہ پیش آمدہ امور کی پیش گوئی کی گئی ہو مثلاً آیاتِ قیامت۔ قیامت کب آئے گی، اس کا علم اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔

کتاب وسنت میں مذکورہ اللہ تعالیٰ کی وہ صفات و افعال جن سے اللہ تعالیٰ کی انسانوں سے مشابہت معلوم ہو، وہ متشابہ ہیں۔ مثلاً:

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ [الفتح ۴۸:۱۰]

ان کے ہاتھ پر اللہ کا ہاتھ تھا۔

وَ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ [الرحمٰن ۵۵:۲۷]

اور صرف آپ کے جلیل و کریم رب کا چہرہ (ذات) ہی باقی رہنے والا ہے۔

۱۔ شرح المختصر الروضۃ ۲/۴۳۔ العدۃ اصول فی الفقہ ۲/۲۸۴۔ المنخول ص ۱۷۰۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۴۸۔ البحر المحیط ۱/۴۵۰۔ التلویح ۱/۲۳۶۔ التمہید فی اصول الفقہ ۲/۲۷۵۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۲۱۶۔ اصول الشاشی ص ۳۲۔ الوجیز (اردو) ص ۵۳۷۔ اصول الفقہ ص ۳۹۴۔ علم اصول الفقہ ۱۷۵۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۲۰۱

ایسے متشابہ الفاظ مثلاً یـد اور وجـہ کے متعلق صحابہ کرامؓ، تابعین اور تبع تابعین کی رائے یہ ہے کہ ان کا حقیقی علم صرف اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔ ان پر یہ ایمان رکھنا واجب ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے برحق ہیں۔ ان کی تاویل نہیں کی جاتی۔ علمائے سلف متشابہات کے بارے میں پوچھنے والوں کو ڈانٹتے تھے مثلاً امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) سے آیت ﴿ اَلـرَّحْـمَـانُ عَـلَـى الْـعَـرْشِ اسْتَوَى ﴾[طٰہٰ ۲۰:۵] (وہ رحمان (کائنات کے) تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہے) کا معنی پوچھا گیا۔ آپ نے فرمایا: ''الاستواء'' معلوم ہے اور اس کی کیفیت مجہول ہے، اس پر ایمان لانا واجب ہے، اس میں شک کرنا شرک ہے اور اس بارے میں پوچھنا بدعت ہے۔

دوسری رائے ایک قلیل گروہ کی ہے جن کے نزدیک راسخ علم رکھنے والے لوگ متشابہات کا معنی جانتے ہیں۔ اس فریق نے متشابہ الفاظ کی تاویل کرنے کی کوشش کی ہے۔

متشابہ نصوص کی تاویل میں اختلاف کی بنیاد مندرجہ ذیل آیت کے سمجھنے میں فرق کا پایا جانا ہے۔

وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا [آل عمران ۳:۷]

اور ان کا حقیقی مفہوم اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ بخلاف اس کے جو لوگ علم میں پختہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہمارا ان پر ایمان ہے کہ یہ سب ہمارے رب ہی کی طرف سے ہیں۔

جمہور علماء مندرجہ بالا آیت کی تلاوت میں ﴿ اِلَّا الـلّٰـهُ ﴾ پر توقف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک متشابہات کا علم اللہ کے سوا کسی کے پاس نہیں ہے۔ علم میں پختہ لوگ ایمان رکھتے ہیں کہ یہ سب اللہ کی طرف سے ہیں۔

دوسرا فریق ﴿وَالـرَّاسِـخُـوْنَ فِى الْعِلْمِ ﴾ پر توقف کر کے کہتا ہے کہ متشابہات کا علم اللہ تعالیٰ اور علم میں پختہ لوگوں کے سوا کسی کے پاس نہیں۔ لہٰذا وہ متشابہات کی تاویل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اپنے معنی پر لفظ کی دلالت کے طریقے

شرعی نصوص میں وارد الفاظ اپنے معانی و مفاہیم پر مختلف طریقوں سے دلالت کرتے ہیں۔
حنفی علمائے اصول کے نزدیک اپنے معنی پر لفظ کی دلالت کے مندرجہ ذیل چار طریقے ہیں:

۱۔عبارۃ النّص ۲۔اشارۃ النّص

۳۔دلالۃ النّص ۴۔اقتضاء النّص

مالکی، شافعی اور حنبلی علماء اصول نے اپنے معنی پر لفظ کی دلالت کے ان چار طریقوں کے علاوہ پانچویں دلالت کا اضافہ کیا ہے جس کا نام مفہوم مخالف ہے۔

اپنے معنی پر لفظ کی دلالت کے مندرجہ بالا پانچوں طریقوں کا ذکر ذیل میں تفصیل سے کیا جا رہا ہے:

عبارۃ النّص[1]

لغوی طور پر عبارت کا مطلب تفسیر، بیان، وضاحت، خواب کی تعبیر و تفسیر کرنا ہے۔ وہ الفاظ جو معانی پر دلالت کریں انہیں بھی عبارت کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اس کی تفسیر کرتے ہیں جو پوشیدہ ہوتا ہے، جیسے خواب کی تعبیر بتلانے والا خواب میں پوشیدہ کی وضاحت کرتا ہے۔

نص سے مراد قرآن وسنت کا کلام ہے۔

عبارۃ النّص کی تعریف

عبارۃ النّص اپنے معنی پر لفظ کی ایسی دلالت کو کہتے ہیں جس کی طرف ذہن خود بخود متوجہ ہو اور لفظ کا معنی و مفہوم اس کے صیغہ سے از خود سمجھ میں آ جائے۔ نص کے سیاق سے معلوم ہو کہ شارع نے اسی معنی و مفہوم کے لیے وہ لفظ قصداً استعمال کیا ہے۔

۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۷۱۔ المغنی فی اصول الفقہ ص ۱۴۹۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۵۳۹۔ اصول الشاشی ص ۳۶۔ خضری بک، اصول الفقہ ص ۱۱۹۔ اصول الفقہ ص ۳۶۴۔ علم اصول الفقہ ص ۱۴۴۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۳۴۳۔ التوضیح ۱/۲۴۶۔ فواتح الرحموت ۱/۴۰۶

شارع نے ہر نص کو ایک خاص حکم کے لیے وضع کیا ہے۔ اپنے حکم و منشاء کے بیان کے لیے شارع نص میں ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جو اس کے حکم و ارادہ پر وضاحت سے دلالت کریں۔ نص کے ہر لفظ کا ایک معنی ہوتا ہے، یہ معنی اس لفظ کے صیغہ سے فوری طور پر سمجھ میں آ جائے اور شارع کی طرف سے وہ لفظ اسی معنی کے لیے نص میں قصداً لایا گیا ہو تو اس لفظ کی ایسے معنی پر دلالت عبارۃ النص کہلاتی ہے۔

اپنے معنی پر لفظ کی ایسی دلالت مقصودِ اصلی بھی ہو سکتی ہے اور ضمنی اور تبعی بھی۔

عبارۃ النّص کی مثالیں

۱۔ قرآن مجید میں ہے:

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً [النساء ۴:۳]

جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو۔
لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ ان کے ساتھ عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کرو۔

مندرجہ بالا قرآنی نص سے جو معانی فوری طور پر ذہن میں آتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ بیویوں کے ساتھ ظلم اور ناانصافی کا اندیشہ نہ ہو تو ایک سے زائد اور چار تک عورتوں سے نکاح کی اجازت ہے۔

۲۔ ظلم و ناانصافی کا اندیشہ ہو تو ایک ہی بیوی پر اکتفاء کرنا واجب ہے۔

آیت کا یہ معنی مقصودِ اصلی ہے، یہی معنی بتلانے کے لیے نص کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

۳۔ نکاح کی اباحت۔ آیت کا یہ معنی مقصودِ تبعی ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں ہے:

وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا [البقرة ۲:۲۷۵]

اور اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال قرار دیا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

اس نص کے الفاظ دو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

۱۔ بیع اور ربا (سود) کے درمیان مماثلت کی نفی کی گئی ہے، یہ ایک جیسے نہیں ہیں۔ یہ معنی اس آیت کا مقصودِ اصلی ہے اور اس آیت کے الفاظ لانے سے شارع کا یہی مقصد ہے کہ یہود کے اس قول کو باطل قرار دیا جائے جو یہ کہتے تھے:

اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا [البقرة ۲:۲۷۵]

تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے۔

۲۔ بیع حلال ہے اور ربا حرام ہے۔ لیکن یہ معنی اس آیت کا مقصودِ اصلی نہیں، ضمنی اور تبعی ہے۔ کیونکہ بیع اور ربا کے درمیان مماثلت کی نفی کے لیے یہ ضروری نہیں تھا کہ بیع کے حلال اور ربا کے حرام ہونے کو ضرور بیان کیا جاتا بلکہ اس بیان کے بغیر بھی مماثلت کی نفی کا ذکر کرنا ممکن تھا۔ لہٰذا یہ معنی مقصود تبعی ہے تاکہ اس معنی کے ذریعے آیت کے مقصودِ اصلی تک پہنچا جا سکے جو یہ ہے کہ بیع اور ربا میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔

اشارة النّص[1]

اشارۃ النّص اپنے ایسے معنی پر لفظ کی دلالت ہے جو نص کا مقصود اصلی ہو اور نہ ضمنی اور تبعی طور پر اس معنی کے لیے نص وارد ہوئی ہو۔ نص کی عبارت اور صیغہ وہ معنی نہ بتلاتے ہوں بلکہ نص کے نظمِ کلام سے بطریقِ التزام اس معنی کی طرف اشارہ ہوتا ہو اور اس معنی کی خاطر نص میں کسی لفظ کا اضافہ کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔

جس طرح کوئی متکلم گفتگو میں کسی اشارے یا حرکت سے ایسی بات سمجھا دیتا ہے جس پر

۱۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۹۲/۳۔ المستصفى ۱۸۸/۲۔ فواتح الرحموت ۴۰۷/۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱۴۷/۱۔ نسفی، کشف الاسرار ۲۴۸/۱۔ التوضيح ۲۴۱/۱۔ تفسير النصوص فی الفقه الاسلامی ص ۳۵۰۔ الوجيز (اردو) ص ۵۴۱۔ البحر المحيط ۷/۴۔ الميسر فی اصول الفقه ص ۲۶۶۔ خضری بک، اصول الفقه ص ۸۹۔ اصول الفقه ص ۱۴۵۔ اصول الشاشی ص ۳۶۔ موازنة بين دلالة النص والقياس الاصولی ۲۳۱/۱ ص ۳۶۔ بردیسی، اصول الفقه ص ۳۶۷۔ المغنی فی اصول الفقه ص ۱۴۹

گفتگو میں استعمال کیے گئے الفاظ دلالت نہ کرتے ہوں اسی طرح اشارۃ النص میں لفظ کی اپنے معنی پر دلالت اس لفظ کی بجائے لفظ کے اشارے سے ہوتی ہے۔ لفظ اس معنی و مفہوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

اشارۃالنّص کی مثالیں

۱۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

لِلۡفُقَرَاءِ الۡمُهَاجِرِيۡنَ الَّذِيۡنَ اُخۡرِجُوۡا مِنۡ دِيَارِهِمۡ وَ اَمۡوَالِهِم

[الحشر ۵۹:۸]

(وہ مال) ان مفلس مہاجرین کے لیے ہے جو اپنے گھروں اور جائیدادوں سے نکال باہر کیے گئے ہیں۔

اس آیت کے الفاظ اس مفہوم پر دلالت کرتے ہیں کہ جو مہاجرین مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ چلے گئے تھے ان کا فئے (دشمنوں کا وہ مال جو ان سے جنگ وقتال کے بغیر مسلمانوں کو حاصل ہو) میں حصہ ہے۔ یہ عبارۃ النّص ہے اور یہی معنی اس آیت کے وارد ہونے کا مقصودِ اصلی ہے۔

اشارۃ النّص سے یہ معلوم ہوا کہ مدینہ کی طرف ہجرت کر کے آنے والے مہاجرین کی جو جائیدادیں ان کے سابقہ وطن مکہ میں تھیں اور جن پر کفار مکہ نے قبضہ کر لیا تھا، اب وہ ان کی ملکیت سے نکل چکی ہیں۔ کیونکہ اس آیت میں مہاجرین کے لیے لفظ الفقراء استعمال ہوا ہے۔ فقر حقیقت میں کسی مال کی عدم ملکیت کا نام ہے۔ مال سے محض دوری کو فقر نہیں کہا جاتا۔ فقر کی ضد غنی ہے اور اس کا معنی مال کی ملکیت کا ہونا ہے۔ صرف مال کا قرب کسی آدمی کو غنی نہیں کرتا۔ اس لیے ابن السبیل (مسافر) حقیقت میں غنی ہے اگرچہ وہ اپنے مال و جائیداد سے دور ہوتا ہے، لیکن مال پر اس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ ابن السبیل فقیر نہیں ہوتا، اس پر زکوۃ واجب ہے۔ اس آیت میں لایا گیا لفظ الفقراء اشارۃً یہ معنی دیتا ہے کہ مہاجرین جن جائیدادوں کو مکہ میں چھوڑ آئے ہیں وہ ان کی ملکیت سے خارج ہو چکی ہیں۔ اگر مہاجرین کو مکہ میں چھوڑی ہوئی جائیدادوں کا بدستور مالک تصور کیا جائے

تو پھر مہاجرین کا فقر ثابت نہیں ہوسکتا، جبکہ قرآن مجید نے انہیں فقراء کہا ہے۔

۲۔ فرمان الٰہی ہے:

فَاسْأَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ [النحل ۱۶:۴۳]

اہل ذکر سے پوچھو، اگر تم نہیں جانتے۔

اس آیت میں عبارۃ النّص یہ ہے کہ اگر کسی بات کا علم نہ ہو تو اہلِ ذکر یعنی علم رکھنے والوں سے وہ بات معلوم کر لی جائے۔ یہ معنی اس امر کو لازم کرتا ہے کہ معاشرے میں ایسے افراد ہونے چاہئیں جن سے نامعلوم باتوں کو معلوم کیا جا سکے۔ لہٰذا اشارۃ النص یہ ہے کہ معاشرے میں اہلِ ذکر کا وجود ضروری ہے۔

اشارۃ النّص کی اقسام

اشارۃ النص کی دو اقسام ہیں:

۱۔ اشارہ ظاہرہ ۲۔ اشارہ خفیہ

۱۔ اشارہ ظاہرہ

اس میں معمولی غور و فکر سے وہ معنی معلوم کرنا ممکن ہو جاتا ہے جس کی طرف نص کے الفاظ اشارہ کرتے ہوں۔

مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلَى نِسَائِكُمْ [البقرة ۲:۱۸۷]

تمہارے لیے روزوں کے زمانے میں راتوں کو اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے۔

اس آیت کی عبارت اس معنی پر دلالت کرتی ہے کہ ماہ رمضان میں رات کو بیوی کے پاس جانا جائز ہے اور یہ اجازت طلوع فجر تک ہے۔ شارع نے اسی معنی کے اظہار کے لیے یہ نص وارد کی ہے۔ حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ جب رمضان کے روزے فرض کیے گئے تو لوگ

رات کو بھی اپنی بیویوں سے الگ رہا کرتے تھے یہاں تک کہ تمام رمضان گزر جاتا۔ مگر بعض لوگ چپکے سے اپنی بیویوں کے پاس گئے تو اللہ تعالیٰ نے مندرجہ بالا آیت نازل فرمائی[1]۔

اس آیت سے اشارتاً یہ پتہ چلتا ہے کہ حالتِ جنابت میں صبح تک رہنا اور سحری کھانا جائز ہے۔ اگر رمضان میں رات کو بیوی کے پاس جانے کے بعد طلوع سحر سے قبل روزہ دار غسل نہ کرے تو اس میں جنابت اور روزہ دونوں اکٹھے ہو جائیں گے۔ اس صورت میں روزہ صحیح ہے کیونکہ جنبی ہونا روزہ کے منافی نہیں ہے۔ حالت جنابت میں سحری کھا کر روزہ رکھنے سے روزہ صحیح ہے۔

۲۔ اشارہ خفیہ

اشارۃ النّص کی اس قسم میں معنی و مفہوم معلوم کرنے کے لیے غور و فکر اور دقتِ نظر کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ دلالت کی اس صورت میں اشارہ خفیہ اور دقیق ہوتا ہے۔ اس کو سمجھنے اور معلوم کرنے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہوسکتا ہے۔ نص کے اشارہ خفیہ سے ایک مجتہد وہ معنی معلوم کر لیتا ہے جس کا دوسرا مجتہد ادراک نہ کرسکتا ہو۔

مثال: قرآن مجید کی آیت ہے:

وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَّ وَضَعَتْهُ كُرْهًا وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا [الاحقاف ۴۶:۱۵]

اور ہم نے انسان کو ہدایت کی کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ نیک برتاؤ کرے۔ اس کی ماں نے مشقت اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا اور مشقت اٹھا کر اسے جنا اور اس کے حمل اور دودھ چھڑانے میں تیس مہینے لگ گئے۔

ایک دوسری آیت میں فرمایا:

وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَّ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ [لقمان ۳۱:۱۴]

اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کا حق پہچاننے کی خود تاکید کی ہے۔ اس کی

۱۔ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، باب أحل لکم لیلة الصیام الرفث إلی نسالکم...... ۲/۳۴۷

ماں نے ضعف پر ضعف اٹھا کر اسے اپنے پیٹ میں رکھا اور دو سال اس کا دودھ چھوٹنے میں لگے۔

مندرجہ بالا دونوں آیتیں عبارۃ النّص کے طریقے سے جن معانی پر دلالت کرتی ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ والدین کے لیے وصیت۔

۲۔ اس بنا پر ماں کی فضیلت جو وہ حمل اور رضاعت کے دنوں میں بچے کے لیے الم ومشقت برداشت کرتی ہے۔

ان معانی ومفاہیم کے لیے یہ آیات لائی گئی ہیں۔

ان دونوں آیات سے اشارتاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے۔ ان آیات کا یہ معنی گہرے غور اور باریک بینی کا نتیجہ ہے۔ اکثر صحابہ کرامؓ سے ان آیات کا یہ معنی مخفی رہا۔ لیکن حضرت علیؓ اور ایک دوسری روایت کے مطابق حضرت عبداللہ بن عباسؓ یہ معنی جان گئے تھے۔

روایت کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی۔ شادی کے صرف چھ ماہ بعد اس عورت نے ایک بچے کو جنا۔ حضرت عثمانؓ کے سامنے یہ مقدمہ پیش ہوا۔ انہوں نے عورت کو رجم کرنے کا ارادہ کیا۔ اس پر حضرت علیؓ یا حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَحَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً﴾ [الاحقاف ۴۶:۱۵] یعنی حمل اور دودھ چھڑانے کی کل مدت تیس ماہ ہے۔ دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان ۳۱ : ۱۴] دودھ چھڑانے کی مدت دو سال یعنی چوبیس ماہ بیان کی گئی ہے۔ اگر حمل اور دودھ چھڑانے کی کل مدت یعنی تیس ماہ میں سے دودھ چھڑانے کی مدت یعنی چوبیس ماہ نکال دیئے جائیں تو باقی حمل کی مدت چھ ماہ رہ جاتی ہے، لہٰذا حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے۔ اس پر حضرت عثمانؓ نے عورت پر حد جاری نہ کی اور اسے بری کر دیا[1]۔

چھ ماہ وہ کم سے کم مدت ہے جس میں جنین کی تخلیق ہوتی ہے اور اس کے اعضاء مکمل ہوتے

۱۔ احکام القرآن ۳/۳۹۰

ہیں۔ چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہونے والا بچہ زندہ نہیں رہ سکتا۔

۳۔ دلالۃ النّص[1]

دلالۃ النّص اپنے معنی پر لفظ کی ایسی دلالت کو کہتے ہیں جس سے اس حکم کی علت معلوم ہو جائے جو نص میں بیان کیا گیا ہے اور جو نص کا مقصود ہے اور یہ بھی پتہ چل جائے کہ منصوص حکم کا اطلاق کسی ایسے دوسرے واقعہ پر بھی ہوتا ہے جو اس نص میں تو مذکورہ نہیں ہے لیکن وہ واقعہ نص میں موجود حکم کی علت میں اس کے مساوی یا اس سے زیادہ شریک ہے۔

دلالۃ النّص میں اہم بات یہ ہے کہ منصوص حکم کی علت کو سمجھنے کے لیے نص کی صرف لغت کا اعتبار کیا گیا ہو یعنی اس کے حکم کی علت نص کی عبارت کے لغوی معنی سمجھنے سے معلوم ہوئی ہو۔ اس علت کو جاننے کے لیے گہرے غور وفکر کی ضرورت نہ پڑے بلکہ عبارت کے لفظی معنی جاننے ہی سے ذہن خود بخود اس کی جانب متوجہ ہو جائے۔ لہٰذا کوئی ایسا واقعہ جو منصوص حکم کی علت میں اس کے مساوی یا اس سے بالاتر ہو اور علت میں یہ مساوات یا فوقیت عبارت کے لغوی معنی جاننے سے معلوم ہو جائے تو اس واقعہ پر بھی نص میں مذکورہ واقعہ کے حکم کا اطلاق ہوگا۔ اس طریقہ دلالت کو دلالۃ النّص اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس سے ثابت حکم نص میں مذکورہ علت سے سمجھا جاتا ہے۔

دلالۃ النّص کو مفہوم موافقت، فحوی الخطاب اور قیاس جلی بھی کہتے ہیں۔

دلالۃ النّص کی مثالیں

۱۔ حکم خداوندی ہے:

إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ

[بنی اسرائیل ۱۷:۲۳]

اگر تمہارے پاس ان (والدین) میں سے کوئی ایک یا دونوں بوڑھے ہو کر

۱۔ المستصفی ۱۸۹/۲۔ فواتح الرحموت ۴۰۸/۱۔ التوضیح ۲۴۴/۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱۸۴/۱۔ نسفی، کشف الاسرار ۲۵۲/۱۔ شرح مختصر الروضۃ ۱۲۸/۲۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۳۸۰۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۶۸۔ اصول الشاشی ص ۳۸۔ الوجیز (اردو) ص ۵۴۴۔ المغنی فی اصول الفقہ ص ۱۵۴

رہیں تو انہیں اف تک نہ کہو۔

اس آیت میں عبارۃ النّص یہ ہے کہ اولاد کے لیے اپنے والدین کو ''اف'' کہنا حرام ہے۔ ''اُف'' ایک ایسا کلمہ ہے جو گھبرا اٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال ہوتا ہے۔ اس حکمِ نہی میں علّت یہ ہے کہ اس سے والدین کو ایذا اور تکلیف پہنچتی ہے۔ نص کے الفاظ اور منصوص حکم کی علت سمجھ میں آ جانے کے بعد ذہن خود بخود اس جانب جاتا ہے کہ ہر وہ کام جس سے والدین کو تکلیف اور اذیت پہنچے وہ بھی حرام ہے۔ لفظ ''اف'' کہنے سے والدین کو اذیت پہنچتی ہے تو گالی دینے یا مارنے سے انہیں ''اف'' کہنے کے مقابلے میں کہیں زیادہ تکلیف ہوگی۔ اگر ''اف'' کہنا حرام ہے تو گالی دینا اور مارنا بدرجہ اولی حرام ہے۔ والدین کو مارنا، انہیں گالی دینا، اجرت کے عوض ان سے کوئی خدمت لینا، قرض کے سبب انہیں قید کرنا اور قصاص میں قتل کرنا حرام ہے۔

اگر کسی قوم میں ''اف'' کہنا باعثِ اذیت نہ ہو بلکہ باعث عزت ہو تو اس صورت میں والدین کو ''اف'' کہنا حرام نہیں ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک لفظ کسی معاشرہ اور قوم میں قابل اعتراض اور باعث اذیت ہو لیکن وہی لفظ دوسرے معاشرے اور قوم میں عزت و احترام کے لیے استعمال کیا جاتا ہو۔ لہٰذا صرف لفظ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ علّت دیکھی جائے گی۔ حکم کا دارومدار علّت پر ہوتا ہے۔

۲۔ حضرت ابوبکرۃؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یقضین حکم بین اثنین وھو غضبان [1]

کوئی ثالث دو آدمیوں کے درمیان غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے

اس حدیث کی عبارت سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ غصہ کی حالت میں عدالتی فیصلہ کرنا منع ہے اور دلالۃ النّص اس حکم پر دلالت کرتی ہے کہ قاضی کے لیے پیاس، بھوک اور بیماری کی حالت میں بھی فیصلے کرنا منع ہے۔

عبارۃ النّص اور دلالۃ النّص دونوں سے ثابت حکموں کی علّت مشترک ہے اور وہ عقل کا

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الاحکام، باب ھل یقضی الحاکم أو یفتی و ھو غضبان ۲/۷۶۳

پریشان ہونا اور غور و فکر میں مکمل یکسوئی اور توجہ نہ ہونا ہے۔

۳۔ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں پیٹے گا، پھر وہ اس کے بال کھینچے یا دانت سے اسے کاٹے تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہوگا کیونکہ اگرچہ اس نے بیوی کو نہ پیٹنے کی قسم کھائی ہے لیکن پیٹنے، بال کھینچنے یا دانت سے کاٹنے کی سب صورتوں میں اذیت کا پہلو پایا جاتا ہے۔ البتہ اگر بال کھینچنا یا دانت سے کاٹنا پیار و محبت میں ہو تو پھر وہ حانث نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اذیت کا پہلو نہیں پایا جاتا۔

دلالۃ النّص اور قیاس میں فرق

دلالۃ النّص اور قیاس میں فرق یہ ہے کہ دلالۃ النّص کی صورت میں وہ حکم جس کا نص میں ذکر نہیں ہے اس کی علت کا نص میں مذکورہ حکم کی علت کے ساتھ اشتراک اور ان میں باہمی مساوات محض نص کے الفاظ پر غور کرنے سے سمجھ میں آ جاتے ہیں اور جسے معلوم کرنے کے لیے گہرے غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اس کے برعکس قیاس کی صورت میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اشتراک اور مساوات معلوم کرنے کے لیے گہرے غور و فکر اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے، محض نص کے الفاظ کا فہم کافی نہیں ہوتا۔

۴۔ اقتضاء النّص[1]

اقتضاء کا لغوی معنی ''طلب'' کا ہے۔ اصطلاح میں اقتضاء النص کلام کی اپنے ایسے محذوف لفظ پر دلالت کو کہتے ہیں جس کے بغیر نص میں وارد الفاظ کا معنی درست نہ ہو سکے اور خود نص یہ تقاضا کرتی ہو کہ کلام میں کوئی ایسا لفظ مقدر مانا جائے جس سے کلام کا معنی درست ہو جائے۔ کلام کی صحت

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۳/۹۱۔ المستصفیٰ ص۱۸۶۔ البحر المحیط ۴/۶۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱/۱۸۸۔ نسفی، کشف الاسرار ۱/۲۵۹۔ شرح مختصر الروضۃ ۲/۷۰۹۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص۴۰۵۔ اصول الشاشی ص ۳۹۔ اصول الفقہ ص ۳۷۳۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۷۰۔ موازنۃ بین دلالۃ النص والقیاس الاصولی ۱/۲۳۳۔ علم اصول الفقہ ص ۱۵۰۔ المغنی فی اصول الفقہ ص ۱۵۷۔ الوجیز (اردو) ص ۵۴۶

اس لفظ کو مقدر ماننے پر موقوف ہوتی ہے۔ نص جس محذوف لفظ کو مقدر ماننے کا تقاضا کرتی ہے وہ کلام کا معنی درست کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

محذوف لفظ کو مقدر ماننے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

۱۔ کلام کی صداقت کے لیے، یعنی جس کے بغیر متکلم کے کلام کا سچ ہونا ممکن نہ ہو۔

۲۔ عقلی طور پر کلام کو صحیح کرنے کے لیے، یعنی اس کے بغیر کلام کا عقلی طور پر صحیح اور ثابت ہونا ممکن نہ ہو۔

۳۔ شرعی طور پر کلام کی صحت کے لیے، یعنی اس کے بغیر شرعی طور پر متکلم کے کلام کی صحت ثابت نہ ہوسکتی ہو۔

اقتضاء النّص کی مثالیں

۱۔ حضرت ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ تجاوز عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ[1]

میری امت سے غلطی، بھول اور جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو، اٹھا لیے گئے ہیں۔

اس حدیث کے الفاظ ظاہری طور پر اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ غلطی، بھول اور مجبوری نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے اٹھا دیے گئے ہیں، اب یہ اس امت میں واقع نہیں ہوں گے۔ نہ کوئی غلطی کرے گا، نہ کسی سے بھول ہوگی اور نہ کوئی مجبور ہوگا۔ لیکن یہ بات خلافِ واقعہ ہے۔ امت مسلمہ کے افراد سے غلطی بھی ہوتی ہے، وہ بھول بھی جاتے ہیں اور انہیں مجبوری کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہے۔

اس حدیث کے الفاظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا ہوئے ہیں۔ آپ معصوم ہیں اور آپ سے خلافِ واقعہ بات کا صدور ناممکن ہے۔ زیرِ نظر حدیث کے کلام کی صداقت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں کوئی لفظ محذوف مانا جائے۔ یہاں لفظ ''حکم'' یا ''اثم'' (گناہ) کو مقدر مانا جائے گا جس سے کلام کی صداقت واضح ہو جائے گی اور کلام کا مفہوم یہ ہو جائے گا کہ غلطی، بھول اور

۱۔ سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي

مجبوری کی حالت میں کیے گئے کاموں کا حکم امت سے اٹھالیا گیا ہے، ان صورتوں میں کیے گئے امور پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

۲۔ قرآن مجید کی آیت ہے: وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ [یوسف ۱۲: ۸۲]

اس آیت میں کہا گیا ہے ''اور قریہ یعنی بستی سے پوچھو''۔ یہ بات عقل کے خلاف ہے کیونکہ بستی سے پوچھا نہیں جاسکتا۔ عقلی طور پر کلام کا مفہوم درست کرنے کے لیے القریة سے پہلے لفظ اھل کو مقدر تسلیم کیا جائے گا۔ اب آیت کا یہ معنی ہوگا ''اور بستی والوں سے پوچھو۔'' اس طرح نص کی عبارت کا مفہوم عقلی طور پر صحیح ہوگیا۔

دلالاتِ اربعہ کا حکم (۱)

مندرجہ بالا چاروں دلالات یعنی عبارة النّص، اشارة النّص، دلالة النّص اور اقتضاء النّص سے جو حکم ثابت ہو وہ یقینی اور قطعی ہوگا، ماسوائے اس کے کہ تخصیص یا تاویل اس حکم کی حیثیت کو ظنی میں تبدیل کردے۔ ان کا حکم قطعی اس لیے ہے کہ عبارة النّص اور اشارة النّص میں معنی و مفہوم نص کے لفظ سے ثابت ہوتا ہے جبکہ دلالة النّص میں معنی ومفہوم کا اثبات کلام کی لغت سے سمجھی جانے والی علّت سے ہوتا ہے۔ معنی کا اثبات نص ہی سے ہوا لیکن بواسطہ علّت ہوا۔ یہاں علّت لغت سے ثابت ہے جبکہ قیاس میں علّت گہرے غور وفکر اور اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے۔ جو چیز لغت سے ثابت ہو وہ قیاس سے ثابت چیز سے زیادہ قوی اور قطعی ہوتی ہے۔ اقتضاء النّص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ صدق کلام اور اس کے معنی ومفہوم کے عقلی وشرعی طور پر صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے، اس طرح یہ دلالت بھی قطعی ہوئی۔

دلالاتِ اربعہ کے مراتب (۲)

مندرجہ بالا دلالاتِ اربعہ قوت دلالت کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں بلکہ ان میں تفاوت

۱۔ التوضیح ۱/۲۵۳۔ المیسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۷۲۔ علم اصول الفقه ص ۱۴۳، ۱۵۲۔ اصول الفقه ۲۷۰، ۲۷۵

۲۔ التوضیح ۱/۲۵۳۔ المیسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۷۲۔ علم اصول الفقه ص ۱۴۳، ۱۵۲۔ اصول الفقه ۲۷۰، ۲۷۵

پایا جاتا ہے۔ عبارۃ النّص، اشارۃ النّص سے قوی تر ہے کیونکہ عبارۃ النّص جس معنی پر دلالت کرتی ہے وہ نص کے سیاق کا مقصود اصلی ہوتا ہے جبکہ اشارۃ النّص سے ثابت ہونے والا معنی نص کے سیاق کا مقصود اصلی نہیں بلکہ بطریق التزام اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عبارۃ النّص اور اشارۃ النّص دونوں دلالۃ النّص سے زیادہ قوی ہیں کیونکہ دلالۃ النّص سے جو مفہوم ثابت ہوتا ہے وہ بواسطہ علّت ہوتا ہے اور کلام کے لفظ سے ثابت ہونے والا معنی کسی اور واسطہ سے ثابت ہونے والے معنی سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

دلالۃ النّص، اقتضاء النّص سے زیادہ قوی طریقہ دلالت ہے۔ اقتضاء النّص تمام طرقِ دلالت میں سے کمزورترین دلالت ہے کیونکہ اقتضاء النّص جس معنی پر دلالت کرتا ہے وہ نص کی عبارت اور اس کے صیغہ سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ صدقِ کلام اور اس کی صحت اس کے معنی کا تقاضا کرتی ہے۔

دلالاتِ اربعہ میں تعارض اور ان میں ترجیح کا اصول

اگر ایک طریقہ دلالت سے ثابت معنی کا دوسرے طریقہ دلالت سے ثابت معنی سے تعارض ہو جائے تو قوت کے اعتبار سے قوی تر دلالت کے معنی کو دوسری دلالت کے معنی پر ترجیح دی جاتی ہے۔

مثلاً قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ [البقرة ۲:۱۷۸]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تمہارے لیے قتل کے معاملات میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت یوں ہے:

وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا [النساء ۴:۹۳]

اور جو شخص کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔

پہلی آیت عبارۃ النّص سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قتل عمد میں قصاص واجب ہے جبکہ دوسری آیت بطریق اشارہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قتل عمد میں قصاص واجب نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے قتل عمد کے مجرم کی جو سزا مقرر کی ہے وہ جہنم میں اس کا ہمیشہ کے لیے رہنا ہے۔ یہ حکم عبارۃ النّص کے حکم سے متعارض ہے۔ عبارۃ النّص کو اشارۃ النّص سے ثابت حکم پر مقدم کیا جائے گا۔ قتل عمد میں قصاص واجب ہے۔

مفہومِ مخالف[1]

مفہوم مخالف لفظ کی اس حکم پر دلالت کو کہتے ہیں جو اس واقعہ کے بارے میں ہو جو نصِ کلام میں مذکور نہیں ہے اور جو اس حکم کا ضد ہو جو نص میں مذکور ہے۔

جب کوئی شرعی نص ایسے حکم پر دلالت کرے جو کسی قید سے مقید ہو مثلاً وہ حکم کسی شرط سے مشروط ہو یا کسی عدد سے محدود ہو یا کسی وصف سے موصوف ہو تو وہ حکم اس وقت تک ثابت ہوگا جب تک وہ قید پائی جائے گی۔ یہ حکم منطوق النّص کہلاتا ہے۔ لیکن جب وہ قید نہ پائی جائے تو اس حکم کے برعکس حکم ثابت ہوتا ہے اور وہ مفہومِ مخالف کہلاتا ہے۔ اسے دلیل الخطاب بھی کہتے ہیں۔ مفہومِ مخالف سے ثابت ہونے والا حکم منصوص حکم کا سلبی اور ایجابی دونوں پہلوؤں سے برعکس ہوتا ہے۔

مفہومِ مخالف کی اقسام

علمائے اصول نے مفہوم مخالف کی کئی اقسام بیان کی ہیں۔ مثلاً امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے المستصفیٰ من علم الاصول میں آٹھ، سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے الإحکام فی اصول الأحکام میں مفہوم مخالف کی دس، علامہ زرکشیؒ (م ۷۹۴ھ) نے البحر المحیط میں گیارہ اور علامہ شوکانیؒ (م ۱۲۵۵ھ) نے ارشاد الفحول میں دس اقسام بیان کی ہیں۔ اصولیین کی بیان کردہ اقسام میں سے بعض کو بعض میں شامل کیا گیا ہے۔ آئندہ سطور میں مفہوم مخالف کی چند اہم

۱۔ ارشاد الفحول ۵۶/۲۔ المنخول ص ۲۰۸۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۹۹/۳۔ شرح مختصر الروضۃ ۷۲۳/۲۔ البحر المحیط ۱۳/۴۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۳۵۱۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۲۷۶۔ علم اصول الفقہ ص ۱۵۳۔ المختصر فی اصول الفقہ علی مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۱۳۲۔ اصول الفقہ ص ۲۷۶۔ علم اصول الفقہ فی ثوبہ الجدید ص ۱۴۳

اقسام بیان کی جارہی ہیں:

ا۔ مفہومِ صفت (۱)

کسی صفت سے مقیّد لفظ کا اس صفت کے نہ پائے جانے کی صورت میں ایسے غیر مذکور حکم پر دلالت کرنا جو موصوف کے لیے نص میں مذکور حکم کا نقیض یعنی مخالف ہو، مفہوم صفت کہلاتا ہے۔

مفہوم صفت کی مثالیں

۱۔ ایک قرآنی آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوْا

[الحجرات ۴۹:۶]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس خبر لے کر آئے تو تحقیق کرلیا کرو

یہ آیت اس حکم پر دلالت کرتی ہے کہ اگر فاسق خبر لائے تو تفتیش کرنا واجب ہے۔ اس آیت کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ اگر عادل شخص خبر لائے تو تفتیش کرنا واجب نہیں ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں آتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ [الجمعة ۶۲:۹]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو

اس آیت کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ جمعہ کے علاوہ کسی اور دن ''سعی'' واجب نہیں ہے۔

۱۔ ارشاد الفحول ۶۱/۲۔ التمهيد فی اصول الفقه ۲/ ۲۰۷۔ البحر المحيط ۳۰/۴۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۹۹/۳۔ المستصفیٰ ۲۰۴/۲۔ تفسير النصوص فی الفقه الاسلامی ص ۴۵۲۔ اصول الفقه ص ۳۷۹۔ شرح مختصر الروضة ۷۶۶/۲۔ الوجيز فی اصول الفقه (اردو) ص ۵۴۸۔ الميسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۷۷۔ علم اصول الفقه ص ۱۵۴۔ علم اصول الفقه فی ثوبه الجديد ص ۱۵۵

ابوبکر جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) نے احکام القرآن میں لکھا ہے کہ یہاں ''سعی'' سے مراد نیت اور عمل کا اخلاص ہے، تیزی سے چلنا مراد نہیں ہے[۱]۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من مات یشرک باللہ دخل النار[۲]

جوشخص اس حال میں مرا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک بنایا ہو تو وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

اس حدیث کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو شخص اس حال میں فوت ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراتا، وہ جنت میں داخل ہوگا۔

۲۔ مفہومِ شرط[۳]

اگر لفظ کا حکم کسی شرط سے معلّق ہو تو اس شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں اس حکم کے مخالف حکم کو مفہوم شرط کہتے ہیں، یعنی کسی شرط سے معلّق حکم کا وجود اس شرط کے وجود سے ہوتا ہے اور اس شرط کے معدوم ہونے کی صورت میں وہ حکم بھی نہیں پایا جاتا بلکہ اس کا نقیض (برعکس) حکم ثابت ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے مفہومِ شرط کا انکار کیا ہے۔

اظہارِ شرط کے لیے اِنْ (اگر)، مَنْ (جو) اور اِذَا (جب) کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

مفہومِ شرط کی مثالیں

۱۔ وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

[الطلاق ۶۵:۶]

۱۔ احکام القرآن ۳/۴۴۵

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الجنائز و من کان آخر کلامہ لا الہ الا اللہ ۱/۴۷۲

۳۔ ارشاد الفحول ۲/۳۷۔ المستصفی ۲/۲۰۵۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۴۵۴۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۷۷۔ التمہید فی اصول الفقہ ۲/۱۸۹۔ شرح مختصر الروضۃ ۲/۷۶۱۔ علم اصول الفقہ ص ۱۵۵۔ علم اصول الفقہ فی ثوبہ الجدید ص ۱۴۵۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۵۴۹

اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر اس وقت تک خرچ کرتے رہو جب تک ان کا وضع حمل نہ ہو جائے۔

یہ آیت اس حکم پر دلالت کرتی ہے کہ مطلقہ اگر حاملہ ہو تو دورانِ عدت اس کا نان ونفقہ شوہر پر واجب ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر مطلقہ حاملہ نہ ہو تو اس کے لیے کوئی نان ونفقہ نہیں ہے۔ لہٰذا مفہوم مخالف کی رو سے معتدہ کے لیے کوئی نفقہ نہیں ہے۔

اگر ایسی عورت کو طلاق رجعی دی گئی ہے یا وہ عورت حاملہ ہے تو شافعی فقہاء کے نزدیک اس کے لیے نان ونفقہ ثابت ہوگا۔ حنفی فقہاء جو مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں وہ ہر معتدہ کے لیے نان ونفقہ واجب قرار دیتے ہیں، خواہ وہ طلاق رجعی یا طلاق بائن کی عدت گزار رہی ہو، وہ حاملہ ہو یا نہ ہو۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے

وَ آتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا [النساء ۴:۴]

اور عورتوں کے مہر خوشدلی کے ساتھ (فرض جانتے ہوئے) ادا کرو، البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو۔

یہ آیت اس حکم پر دلالت کرتی ہے کہ اگر بیوی اپنی رضامندی سے مہر میں سے کچھ دے تو شوہر لے سکتا ہے اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر بیوی رضامند نہ ہو تو بیوی کے مہر میں سے کچھ لینا شوہر پر حرام ہے۔

۳۔ مفہومِ غایت[1]

غایت کا معنیٰ ''انتہا'' ہے جس کی ضد ''ابتداء'' ہے۔ اگر لفظ کے حکم کو کسی غایت کے ساتھ

۱۔ ارشاد الفحول ۲/۶۵۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۳/۱۰۰۔ المستصفیٰ ۲/۲۰۸۔ شرح مختصر الروضۃ ۲/۷۵۶۔ تخریج الفروع علی الاصول ص ۲۸۸۔ البحر المحیط ۴/۴۶۔ اصول الفقہ ص ۳۸۰۔ علم اصول الفقہ ص ۱۵۴۔ التمہید فی اصول الفقہ ۲/۱۹۲۔ علم اصول الفقہ فی ثوبہ الجدید ص ۱۲۰۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۴۵۶

مقیّد کر دیا گیا ہو تو اس غایت کے بعد اس لفظ کا ایسے حکم پر دلالت کرنا جو منصوص حکم کے مخالف ہو، مفہومِ غایت کہلاتا ہے۔ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے اسے مفہوم مخالف کی اقسام میں کمزور ترین طریقہ دلالت قرار دیا ہے۔ غایت کے اظہار کے لیے جو الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں وہ اِلَــــــی (تک) اور حَتّٰی (یہاں تک کہ) ہیں۔

مفہومِ غایت کی مثالیں

۱۔　قرآن مجید کی آیت ہے:

فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُ وسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ [المائدة ۵:۶]

تمہیں چاہیے کہ اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو، سروں پر ہاتھ پھیر لو اور پاؤں ٹخنوں تک دھولیا کرو۔

اس آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ وضو میں غایت یعنی کہنیوں کے بعد والا جسم کا حصہ اور ٹخنوں سے اوپر والے جسم کے حصے کو دھونا واجب نہیں ہے۔

۲۔　اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَاعْتَزِلُوْا النِّسَاءِ فِى الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ [البقرة ۲:۲۲۲]

حیض کی حالت میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ وہ پاک صاف نہ ہو جائیں۔

مندرجہ بالا نص یہ بیان کرتی ہے کہ حیض سے پاک ہونے سے پہلے بیوی سے مباشرت حرام ہے۔ اس نص کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غایت یعنی بیوی کے حیض کی مدت ختم ہونے اور اس کے غسل کر لینے کے بعد اس سے خاوند کی مباشرت جائز ہے۔

۴۔ مفہومِ عدد

اگر نص میں لفظ کا مذکور حکم کسی معین عدد سے مقیّد ہو تو اس عدد کے معدوم ہونے یا اس سے کم یا زیادہ کسی دوسرے عدد کے ہونے پر لفظ کا منصوص حکم کے مخالف حکم پر دلالت کرنا مفہوم عدد کہلاتا ہے۔ کسی خاص عدد سے معلّق حکم کا اطلاق اس وقت نہیں ہوگا جب اس خاص عدد کی بجائے اس سے کم یا زیادہ کوئی دوسرا عدد پایا جائے۔ منصوص حکم کے اطلاق کے لیے ضروری ہے کہ معین عدد میں نہ کمی ہو اور نہ زیادتی۔ معین عدد میں کمی بیشی جائز نہیں ہے۔

مفہومِ عدد کی مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم دیا ہے۔

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور ۲۴:۲]

زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو

اس آیت میں غیر شادی شدہ زنا کار عورت و مرد کی شرعی حد سو کوڑے بیان کی گئی ہے (غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا سو کوڑے اور شادی شدہ زانی اور زانیہ کو رجم یعنی سنگسار کرنے کی سزا احادیث، خلفائے راشدین اور اجماع امت سے ثابت ہے)۔

اس آیت کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ حد زنا میں سو سے کم یا زیادہ کوڑے مارنا جائز نہیں ہے۔

۲۔ ایک اور قرآنی حکم ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً [النور ۲۴:۴]

اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لے کر آئیں ان کو اسی کوڑے مارو۔

یہ آیت قذف کی شرعی حد اسی کوڑے بیان کرتی ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ حدِ قذف میں اسی سے کم یا زیادہ کوڑے مارنا غیر شرعی ہے۔

۴۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تحرم المصّة والمصتان (۱)

ایک یا دو بار (عورت کا) دودھ پینے سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

اس حدیث کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ تین یا اس سے زائد مرتبہ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ جس رضاعت (دودھ پلانا) سے نکاح کی حرمت ثابت ہو جاتی ہے اس کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۱۔ حنفی اور مالکی فقہاء کے نزدیک رضاعت خواہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں، ایک مرتبہ دودھ پیا جائے یا زیادہ مرتبہ، اس سے رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

وَ اُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْۤ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ

[النساء ۴:۲۳]

(تم پر حرام کی گئی) اور وہ مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہو اور تمہاری دودھ شریک بہنیں۔

اس آیت میں حکم عام ہے۔ رضاعت کے دودھ کی مقدار کی تخصیص نہیں کی گئی بلکہ مطلق رضاعت کا حکم ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک بھی رضاعت خواہ قلیل ہو یا کثیر، اس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے (۲)۔

۲۔ شافعی اور حنبلی فقہاء کی رائے ہے کہ پانچ سے زائد مرتبہ متفرق اوقات میں دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ اس سے کم میں رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ انہوں نے حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے موقف کو اپنایا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نازل ہوا اس میں پہلے دس مرتبہ رضاعت محرم تھی جو بعد

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الرضاع ۴/۶۷

۲۔ احکام القرآن ۱/۱۴۱۔ بدائع الصنائع ۴/۷

میں پانچ مرتبہ ہوگئی، رضاعت کا یہی حکم تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا۔

احناف نے حضرت عائشہؓ کی حدیث ''ایک یا دو بار دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی'' پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب [1] پایا جاتا ہے [2]۔

حرمتِ رضاعت اس زمانہ میں دودھ پینے سے ثابت ہوگی جس میں دودھ پینے سے بچے کی نشوونما ہوتی ہے۔ رضاعت کی مدت امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک پیدائش سے لے کر ڈھائی سال تک ہے جبکہ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ)، امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) اور صاحبین یعنی امام ابویوسفؒ (م ۱۸۲ھ) اور امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) کے نزدیک یہ مدت پیدائش سے دو سال تک ہے [3]۔ اس عمر کے بعد کسی عورت کا دودھ پیا جائے تو اس سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

مفہومِ لقب [4]

لفظ کا نص میں مذکورہ حکم کسی اسمِ علم یا اسم نوع یا اسمِ جنس سے متعلق ہو تو اس اسمِ علم یا اسمِ نوع یا اسمِ جنس کے نہ ہونے سے اس لفظ کی مذکورہ حکم پر دلالت کو مفہومِ لقب کہتے ہیں۔ مفہومِ لقب کے مطابق جس نام کی طرف حکم منسوب ہو چکا ہو اس کے علاوہ کسی اور نام پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ تمام علمائے اصول کا مفہومِ لقب کی عدم حجیت پر اتفاق ہے۔

مفہومِ لقب کی مثالیں

۱۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

۱۔ مضطرب وہ حدیث ہے جس میں روایت مختلف ہو، کوئی کسی طرح روایت کرے اور کوئی دوسری طرح۔

۲۔ بدائع الصنائع ۸/۴

۳۔ احکام القرآن ۴۱۱/۱۔ معارف القرآن ۳۵۹/۲

۴۔ ارشاد الفحول ۶۶/۲۔ البحر المحیط ۲۴/۴۔ المستصفٰی ۲۰۴/۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۰۰/۳۔ شرح مختصر الروضۃ ۷۷۱/۲۔ الوجیز (اردو) ص ۵۵۲۔ علم اصول الفقہ فی ثوبہ الجدید ص ۱۶۴۔ علم اصول الفقہ ص ۱۵۵۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۷۸

مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ [الفتح ۴۸:۲۹]

محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔

اس آیت میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اسمِ علم ہے۔ اس آیت کا حکم یہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اللہ تعالیٰ کا رسول نہیں ہے یا یہ کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے علاوہ ''محمد'' نامی کوئی دوسرا شخص اللہ کا رسول نہیں ہے۔

۲۔ حضرت ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وفی البر صدقة[1]

اور گیہوں میں صدقہ فطر ہے۔

البر اسمِ جنس ہے۔ اس حدیث کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ گیہوں کے علاوہ دوسری اجناس میں صدقہ فطر نہیں ہے۔

مفہومِ مخالف کی حجیت

احناف اور جمہور علمائے اصول میں اس پر اتفاق ہے کہ لوگوں کے کلام، باہمی تعامل، عقود، تصرفات اور مؤلفین کی عبارتوں میں مفہومِ مخالف پر عمل کرنا جائز ہے[2]۔

مثلاً کوئی شخص یہ کہے ''میں نے اپنی غیر منقولہ جائیداد کا نصف حصہ اپنے غریب رشتہ داروں کے لیے وقف کیا۔'' اس قول کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو رشتہ دار غریب نہیں ہے ان کا اس وقف میں کوئی حصہ نہیں ہے اور یہ مفہوم مخالف اس وقف شدہ جائیداد میں ان کے عدم استحقاق کی دلیل ہے۔

احناف سمیت تمام علمائے اصول اس بات پر بھی متفق ہیں کہ شرعی نصوص، لوگوں کے کلام، ان کے تعامل، عقود اور تصرفات اور مؤلفین کی عبارتوں میں مفہوم کی قسم مفہوم لقب حجت نہیں ہے[3]۔

احناف اور جمہور کے درمیان جو محل نزاع ہے وہ قرآن وسنت کی نصوص میں مفہوم مخالف پر

۱۔ مسند الامام احمد بن حنبل ۱۷۹/۵

۲۔ البحر المحیط ۱۵/۴۔ اصول الفقه ص ۳۷۷۔ المیسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۸۰

۳۔ ارشاد الفحول ۵۷/۲۔ المیسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۸۰۔علم اصول الفقه ص ۱۵۵

عمل کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں ہے۔ حنفی اصولیین نے نصوص شرعیہ میں مفہومِ مخالف کی حجیت تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ ان کے نزدیک شرعی خطابات میں مفہومِ مخالف پر عمل نہیں کیا جا سکتا[1]۔ جمہور علمائے اصول نصوصِ شرعیہ میں مفہوم مخالف پر عمل کو استنباط احکام کے لیے ایک طریقہ دلالت قرار دیتے ہیں۔

مفہومِ مخالف کی عدم حجیت پر احناف کے دلائل

مفہوم مخالف کی عدم حجیت پر احناف کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ قرآن وسنت کی بہت سی نصوص ایسی ہیں جو قیود سے مقیّد ہیں لیکن وہ ان قیود کے نہ ہونے سے حکم کا نقیض (برعکس) نہیں بتلاتیں۔ اگر ان نصوص میں مفہوم مخالف پر عمل کیا جائے تو ان سے مستنبط احکام شریعت کے منافی ہوں گے۔ ایسی نصوص کا حکم اس واقعہ کے لیے بھی ہے جو قید سے مقیّد ہے اور اس واقعہ کے لیے بھی ہے جس میں وہ قید نہ پائی جائے۔ مثلاً:

قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا [النساء۴:۱۰۱]

اور جب تم سفر کے لیے نکلو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر نماز میں اختصار کر دو۔ (خصوصاً) جبکہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے۔

اگر اس آیت کے مفہومِ مخالف پر عمل کیا جائے تو پھر امن کی حالت میں نماز قصر کرنا جائز نہ ہو گا، حالانکہ شریعت اسلامی دورانِ سفر نماز قصر کرنے کی رخصت دیتی ہے، خواہ نمازی دشمن کے حملہ سے خوفزدہ ہو یا وہ امن کی حالت میں ہو۔

ایک اور آیت قرآنی ہے:

اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ اثْنَا عَشَرَ شَھْرًا فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ یَوْمَ خَلَقَ

۱۔ المنخول ص ۲۰۸۔ ارشاد الفحول ۲/۵۷۔ البحر المحیط ۴/۱۵۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۴۹۷۔ اصول الفقہ ص ۳۷۷۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۸۱

السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ اَنْفُسَكُمْ [التوبة ۹:۳۶]

حقیقت یہ ہے کہ مہینوں کی تعداد جب سے اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے اللہ کے نوشتے میں بارہ ہی ہے اور ان میں سے چار مہینے محترم ہیں۔ یہی ٹھیک ضابطہ ہے۔ لہٰذا ان چار مہینوں میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو۔

اللہ تعالیٰ نے چار محترم مہینوں یعنی ذوالقعدہ، ذوالحجہ، محرم اور رجب میں ظلم کرنے سے منع فرمایا۔ اگر اس آیت کے مفہومِ مخالف سے استدلال کیا جائے تو پھر ان چار کے علاوہ دیگر مہینوں میں ظلم کرنا جائز ہوگا حالانکہ شریعت اسلامی کے احکام کی روشنی میں ظلم کرنا ہر زمانے میں اور ہر جگہ حرام ہے۔

۲۔ مفہومِ مخالف کا اعتبار درست ہوتا تو پھر نص میں صراحت کے ساتھ اس سے دلیل نہ حاصل کی جاتی۔ کئی نصوص ایسی ہیں جن میں کسی قید سے خالی واقعہ کے حکم کو بھی بیان کیا گیا ہے جو قید سے مقیّد واقعہ کے مذکور حکم کا نقیض (برعکس) ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ [البقرة ۲:۲۲۲]

اور ان (عورتوں) کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ وہ (حیض سے) پاک صاف نہ ہو جائیں۔ پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جاؤ جیسا کہ اللہ نے تم کو حکم دیا ہے۔

اگر مفہومِ مخالف سے استنباط احکام کرنا درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہاں مفہومِ مخالف کا صراحت سے ذکر غیر ضروری ماننا پڑے گا۔

۳۔ کئی صورتوں میں قید کا ذکر محض حکم کو قید سے مرتبط کرنے کے لیے ہی نہیں ہوتا بلکہ ترغیب،

ترہیب یا واقعہ کے بیان کے لیے اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَ اُمَّهَاتُكُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَ اُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَ رَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ [النساء ۴:۲۳]

(تم پر حرام کی گئی) اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہارے گھر میں پرورش پائی ہے۔ ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن وشو ہو چکا ہو، ورنہ اگر (صرف نکاح ہوا ہو اور) تعلق زن وشو نہ ہوا تو (انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں) تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔

یہاں سوتیلی لڑکی کا نکاح کے لیے حرام ہونا اس قید پر موقوف نہیں ہے کہ اس نے سوتیلے باپ کے گھر پرورش پائی ہے۔ سوتیلے باپ کے گھر میں پرورش کی قید محض رشتے کی نزاکت کے بیان کے لیے ہے، ورنہ سوتیلی بیٹی حرام ہے خواہ اس نے سوتیلے باپ کے گھر پرورش پائی ہو یا نہ پائی ہو۔

سوتیلی بیٹی سے نکاح صرف اس صورت میں جائز ہے جب اس کی ماں سے سوتیلے باپ نے صرف نکاح کیا ہو لیکن مباشرت نہ کی ہو تو وہ اس کی ماں کو طلاق دے کر سوتیلی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے۔

۴۔ لفظ کو جن قیود سے مقید کیا جاتا ہے ان کے بہت سے فوائد ہوتے ہیں۔ جب شارع کسی قید کے ساتھ کوئی کلام لائے اور اس قید کا کوئی معین فائدہ نظر نہ آتا ہو تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس قید کا یہی فائدہ ہے کہ نص میں مذکور حکم کو اس واقعہ سے مخصوص کر دیا گیا ہے جس میں یہ قید موجود ہے، اور جس واقعہ میں یہ قید نہ پائی جائے وہاں اس حکم کے مخالف حکم کا اطلاق ہو گا۔ حقیقت یہ ہے کہ مقاصدِ شریعت تک مکمل رسائی حاصل کرنا بشری تدابیر سے خارج امر ہے۔ انسانی مقاصد کا احاطہ ممکن ہے اس لیے لوگوں کے اقوال میں مفہوم مخالف حجت ہے لیکن شرعی نصوص میں مفہوم مخالف کو حجت تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

مفہومِ مخالف کی حجیت پر جمہور کے دلائل

جمہور علمائے اصول یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہ موقف ہے کہ دیگر دلالات کی طرح مفہومِ مخالف بھی حجت ہے اور مفہومِ مخالف کی اقسام مثلاً مفہومِ وصف، مفہومِ شرط، مفہومِ غایت اور مفہومِ عدد سے استدلال کر کے شرعی نصوص سے استنباطِ احکام کرنا درست ہے۔ البتہ جمہور کے نزدیک مفہومِ مخالف ایک ظنی دلالت ہے، قطعی دلالت نہیں ہے۔ مفہومِ مخالف کی حجیت میں جمہور کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ کبار فقہاء صحابہ کرامؓ، تابعین، مجتہدین امت اور علماء لغت نے مفہومِ مخالف پر عمل کیا ہے۔
مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

اِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ

[النساء۴:۱۷۶]

اگر کوئی شخص بے اولاد مر جائے اور اس کی بہن ہو تو وہ اس کے ترکہ میں سے نصف پائے گی۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مندرجہ بالا قرآنی نص سے یہ استدلال کیا کہ بہن کو بیٹی کے ساتھ ترکہ میں حصہ نہیں ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہن کے لیے نصف حصہ صرف اس صورت میں مقرر کیا ہے جب کوئی بیٹا یا بیٹی نہ ہو۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بیٹا یا بیٹی کی موجودگی میں بہن کو ترکہ میں سے کوئی حصہ نہیں ملے گا۔

۲۔ حضرت یعلیٰ بن امیہؓ نے فرمایا میں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ تو فرماتا ہے:

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا [النساء۴:۱۰۱]

پس کوئی مضائقہ نہیں اگر نماز میں اختصار کرو (خصوصاً) جبکہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے۔

اور اب تو لوگ امن میں ہو گئے ہیں (یعنی اب قصر کرنا کیا ضروری ہے)۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: مجھے بھی یہی تعجب ہوا جیسے تم کو تعجب ہوا تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته[1]

اللہ تعالیٰ نے تم کو یہ صدقہ دیا تو اس کا صدقہ قبول کرو۔ (یعنی بغیر خوف کے بھی نماز میں قصر کرو)

یہ واقعہ ثابت کرتا ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت یعلیٰؒ دونوں نے مندرجہ بالا آیت قرآنی میں مفہومِ مخالف سے استدلال کیا۔ نمازِ قصر کو کفار کی طرف سے خوف کی قید سے مقید کیا اور اس قید کے نہ پائے جانے سے نص میں مذکور حکم کے مخالف حکم پر استدلال کیا کہ اگر ڈر اور خوف کی حالت میں نمازِ قصر کی اجازت ہے تو امن کی حالت میں اس حکم کے مخالف کا اطلاق ہوگا یعنی نماز قصر کی اجازت نہیں ہوگی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں صحابہ کرامؓ کے طریقہ دلالت کو باطل قرار نہیں دیا۔

۲۔ شرعی نصوص میں جو قیود وارد ہوئی ہیں وہ حکمت اور فائدہ سے خالی نہیں ہیں۔ احکام کو وصف، شرط، غایت اور عدد سے بے فائدہ مقید نہیں کیا گیا۔ شارع کا کلام اس عیب سے پاک ہے کہ اس میں بے فائدہ قیود لگائی گئی ہوں۔ جس قید کا اس کے سوا کوئی اور فائدہ نہیں ہے کہ حکم اس واقعہ کے ساتھ مخصوص ہے جس میں وہ قید پائی جائے تو پھر یہ کہنا درست ہے کہ جس واقعہ میں وہ قید معدوم ہو اس واقعہ پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوگا بلکہ اس حکم کے برعکس حکم کا اطلاق ہوگا، ورنہ قید کا ذکر بے معنی ہوگا۔ یہی مفہومِ مخالف ہے۔ اس طرح نص میں مذکور قید عبث اور بے فائدہ قرار نہیں پائے گی۔ اگر مفہومِ مخالف پر عمل نہ کیا جائے تو نصوص شرعیہ کی قیود کے مقاصد و فوائد پر حرف آتا ہے۔

مثلاً حالتِ احرام میں شکار کی ممانعت کے بارے میں قرآن مجید میں آتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ [المائدة ۵:۹۵]

۱۔ صحیح مسلم، کتاب صلوۃ المسافرین و قصرها ۲/۲۱۳

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! احرام کی حالت میں شکار نہ کرو اور اگر تم میں سے
کوئی جان بوجھ کر ایسا کر گزرے تو جو جانور اس نے مارا ہو تو اسی کے ہم پلہ
ایک جانور اسے مویشیوں میں سے ذبح کرنا ہوگا۔

یہ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حالتِ احرام میں جان بوجھ کر جانور کا شکار کرنے پر محرم (جو شخص حالتِ احرام میں ہے) پر کفارہ واجب ہے۔ یہ آیت اپنے مفہومِ مخالف سے اس حکم پر دلالت کرتی ہے کہ اگر جانور کا شکار جان بوجھ کر نہیں بلکہ خطا سے ہو گیا ہو تو پھر کفارہ واجب نہیں ہے۔ اگر یہ آیت اس دوسرے حکم پر دلالت نہ کرے تو پھر آیت میں متعمداً (جان بوجھ کر) کا ذکر بے معنی ہو جاتا ہے۔

مفہومِ مخالف کی حجیت کے مسئلہ میں علمائے اصول کے دونوں مکاتبِ فکر کے اپنے اپنے دلائل ہیں۔ فریقین نے ایک دوسرے کے دلائل کے جوابات بھی دیئے ہیں جن کی تفصیل کتب اصول فقہ میں موجود ہے۔ جمہور علمائے اصول مفہومِ مخالف کے مطلق جواز کے قائل نہیں ہیں بلکہ انہوں نے اس پر عمل کرنے کے لیے چند شرائط عائد کی ہیں۔

مفہومِ مخالف پر عمل کی شرائط[1]

جمہور کی طرف سے مفہوم مخالف پر عمل کی چند اہم شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ مفہوم مخالف اپنے سے زیادہ راجح دلیل سے متعارض نہ ہو، ورنہ دلیل پر عمل ہوتا ہے اور مفہوم مخالف سے دلیل نہیں لی جاتی۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى [البقرة ۲:۱۷۸]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تمہارے لیے قتل کے معاملات میں قصاص کا حکم لکھ

۱۔ ارشاد الفحول ۵۹/۲۔ البحر المحیط ۱۹/۴۔ شرح مختصر الروضۃ ۷۱۲/۲۔ المختصر فی اصول الفقہ ص۱۳۲۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۲۷۹۔ الوجیز (اردو) ص ۵۵۳۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص ۵۰۲

دیا گیا ہے۔ آزاد آدمی نے قتل کیا ہو تو اس آزاد ہی سے بدلہ لیا جائے، غلام قاتل ہو تو وہ غلام ہی قتل کیا جائے اور عورت اس جرم کی مرتکب ہو تو اس عورت ہی سے قصاص لیا جائے۔

اس نص کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ عورت کے بدلے میں مرد بطور قصاص قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن یہ مفہوم مندرجہ ذیل نص قرآنی سے متعارض ہونے کی بنا پر قابل اعتبار نہیں ہے:

وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ [المائدة ۵:۴۵]

اور ہم نے ان پر یہ حکم لکھ دیا ہے کہ جان کے بدلے جان ہے۔

اس آیت میں کہا گیا ہے کہ جان کے بدلے میں جان لی جائے گی اور یہ عام حکم ہے۔

۲۔　نص میں مذکورہ لفظ کسی خاص سوال کے جواب کے طور پر نہ آیا ہو۔ اگر وہ لفظ کسی خاص جواب میں آیا ہو تو اس کے مفہوم مخالف پر عمل نہیں کیا جاتا۔

مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چرنے والی بھیڑ بکریوں کے بارے میں پوچھے گئے سوال کے جواب میں فرمایا:

فی الغنم السائمة زکوة (۱)

چرنے والی بھیڑ بکریوں پر زکوۃ واجب ہے۔

مندرجہ بالا حدیث کے اس مفہوم مخالف پر عمل نہیں کیا جائے گا کہ جو بھیڑ بکریاں چرنے والی نہیں ہیں بلکہ پالتو ہیں ان پر زکوۃ واجب نہیں ہے۔

۳۔　نص میں مذکور لفظ کا مقصد کسی کی تعظیم نہ ہو۔ تعظیم کی غرض سے وارد لفظ کے مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہوگا۔ مثلاً حضرت ام حبیبہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یحل لامرأة تومن باللّٰه والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلاث إلا علی زوج فانها تحد علیه اربعة اشهر و عشرا (۲)

۱۔　المیسر فی اصول الفقه الاسلامی ص ۲۷۹

۲۔　صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب احداد المرأة علی غیر زوجها ۱/ ۳۸۸

اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ سوائے شوہر کے کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے۔ صرف شوہر کے مرنے پر وہ چار ماہ دس دن کا سوگ کرے گی۔

اس نص میں اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے کی قید عزت و تعظیم کے لیے ہے۔ لہٰذا مندرجہ بالا حدیث کے اس مفہوم مخالف پر عمل نہیں کیا جائے گا کہ جو عورت اللہ اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتی اس کے لیے تین دن سے زیادہ سوگ کرنا جائز ہے۔

۴۔ اگر لفظ کی قید کسی چیز کو قبیح اور قابل نفرت قرار دینا ہو تو پھر اس کے مفہوم مخالف پر عمل کرنا غلط ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يَـا اَيُّهَـا الَّـذِيْـنَ آمَـنُـوْا لَا تَـاْكُـلُـوْا الـرِّبٰـوا اَضْـعَـافًـا مُـضَـاعَفَةً

[آل عمران: ۳: ۱۳۰]

اے ایمان والو! نہ کھاؤ سود دگنا چوگنا کر کے۔

اس آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر سود دگنا چگنا نہ ہو تو پھر اس کا لینا اور کھانا جائز ہے۔ لیکن چونکہ یہاں سود کو دگنے چگنے کے وصف سے اس لیے بیان کیا گیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں جب قرض کی مدت پوری ہو جاتی تو قرض خواہ مقروض کو کہتا کہ یا تو قرض واپس کرو یا سود کی رقم میں اضافہ کرو۔ اس طرح سود کی رقم کئی مرتبہ بڑھتی رہتی جس سے مقروض کے مال کا استیصال ہوتا۔ اس آیت میں دگنے چگنے سود کی قید سود کو قبیح اور قابل نفرت قرار دینے کے لیے لگائی گئی ہے جس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے:

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَـكُـمْ رُءُوْسُ اَمْـوَالِـكُـمْ لَا تَـظْـلِـمُـوْنَ وَلَا تُـظْـلَمُوْنَ

[البقرة ۲: ۲۷۹]

اور اگر تم توبہ کرلو (اور سود چھوڑ دو) تو اپنا اصل سرمایہ لینے کے تم حقدار ہو، نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

۵۔ قید کا مقصد مبالغہ اور تکثیر نہ ہو۔ اگر مبالغہ پایا جاتا ہو تو مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ [التوبة ۹:۸۰]

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! آپ خواہ ایسے لوگوں کے لیے معافی کی درخواست کریں یا نہ کریں۔ اگر آپ ستر مرتبہ بھی انہیں معاف کر دینے کی درخواست کریں گے تو اللہ انہیں ہرگز معاف نہیں کرے گا۔

اس آیت میں ﴿سَبْعِيْنَ مَرَّةً﴾ (ستر مرتبہ) استغفار کی قید مبالغہ کے لیے ہے۔ یعنی اگر ان منافقین کے لیے ستر مرتبہ بھی استغفار ہو تو اللہ تعالیٰ انہیں ہرگز معاف نہیں کرے گا۔ اس آیت کا یہ مفہوم مخالف نہیں لیا جا سکتا کہ اگر ان منافقین کے لیے ستر سے زیادہ مرتبہ استغفار کیا جائے تو اللہ تعالیٰ انہیں معاف کر دے گا۔

۶۔ نص میں مذکور قید کا مقصد احسان کا اظہار نہ ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَ هُوَ الَّذِيْ سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا [النحل ۱۶:۱۴]

اور وہی اللہ ہے جس نے تمہارے لیے سمندر کو مسخر کر رکھا ہے تاکہ تم اس سے تر و تازہ گوشت کھاؤ۔

اس آیت سے یہ مفہوم مخالف اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ جو گوشت تر و تازہ نہیں ہے اس کے کھانے کی ممانعت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں آیت میں مذکورہ نعمت کے ساتھ طریاً (تر و تازہ) ہونے کی قید اپنے بندوں پر اظہارِ احسان کے لیے لگائی ہے۔

۷۔ قید کا ذکر مستقل طور پر ہو۔ اگر اس کا ذکر کسی اور چیز کے لیے ضمنی طور پر ہوا ہو تو پھر اس لفظ کے مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہوگا۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے:

وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَ اَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِى الْمَسٰجِدِ [البقرة ۲:۱۸۷]

اور جب تم مسجدوں میں معتکف ہوتو بیویوں سے مباشرت نہ کرو۔

یہاں اعتکاف کے لیے لگائی گئی قید ﴿فِی الْمَسٰجِدِ﴾ کے مفہوم مخالف پر عمل کرنا درست نہیں کیونکہ معتکف کے لیے اپنی بیوی سے مباشرت ہر حالت میں حرام ہے، خواہ مسجد میں اعتکاف بیٹھا ہو یا کسی اور جگہ پر۔

۸۔ نص کے سیاق سے قید کا مقصد عمومیت نہ ہو۔ اگر عمومیت ظاہر ہوتو پھر مفہوم پر عمل نہیں کیا جاتا۔ مثلاً قرآن مجید ہے:

وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ[البقرة ۲:۲۸۴]

اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

اللہ تعالیٰ ہر موجود، معدوم، چیز اور جو ''چیز'' نہیں ہے سب پر قدرت رکھتا ہے۔ کل شیء کا مقصد اللہ تعالیٰ کی قدرت کی عمومیت کو ظاہر کرنا ہے۔ آیت مندرجہ بالا کا یہ مفہوم مخالف غلط ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اس پر قدرت نہیں رکھتا جو ''چیز'' نہیں ہے۔

۹۔ منصوص حکم کو جس قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہو اس کا کوئی دوسرا فائدہ نہ ہو، سوائے اس کے کہ نص میں مذکور جن چیزوں کا حکم بیان کیا گیا ہو اس حکم کی نفی ان چیزوں سے ہوتی ہو جو نص میں مذکور نہیں ہیں، یعنی قید معدوم ہو جانے پر حکم بھی ثابت نہ ہو۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ہو تو پھر مفہوم مخالف پر عمل کرنا درست نہیں ہے۔ اگر یہ قید اس لیے لگائی گئی ہو کہ لوگوں میں عام طور پر اس کا ایسے ہی رواج ہے اور اگر یہ قید نہ بھی لگائی جاتی تو نص کے مقصود میں کوئی فرق نہ پڑتا، تو اس صورت میں بھی مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہوگا۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَ رَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ [النساء۴:۲۳]

اور (تم پر حرام کی گئیں) تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہارے گھروں میں پرورش پائی ہے۔ ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن وشو ہو چکا

ہو، ورنہ اگر (صرف نکاح ہوا ہو اور) تعلق زن وشو نہ ہوا ہو (تو انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں) تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔

اس آیت میں جو قید لگائی گئی ہے وہ فِیْ حُجُوْرِکُمْ (تمہارے گھروں میں) ہے۔ یہ قید نہ بھی ہو تو آیت کے مقصود میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس آیت کے نزول کے وقت لوگوں میں عام رواج تھا کہ عورت کے پہلے خاوند سے ہونے والی لڑکی اس عورت کی دوسری شادی کے بعد اس کے ساتھ ہی نئے خاوند کے گھر آ جاتی تھی اور وہاں اس کی پرورش ہوتی تھی۔ یہاں نص کے مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہوگا یعنی فِیْ حُجُوْرِکُمْ کی شرط نہ پائے جانے کی صورت میں سوتیلی بیٹی نکاح کے لیے حلال نہیں ہو جائے گی کیونکہ سوتیلا باپ اس کی ماں سے تعلق زن وشو قائم کر چکا ہے۔ اب خواہ سوتیلی بیٹی اس کے گھر میں زیر پرورش ہو یا نہ ہو، وہ سوتیلے باپ پر حرام ہے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، **الإحکام فی اصول الأحکام**، دار الکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۹۸۰/۱۴۰۰ھ

۳۔ ابن سبکی، تاج الدین عبدالوہاب (م ۷۷۴ھ)، **جمع الجوامع (حاشیة البنانی علی متن جمع الجوامع**، دار الفکر ۱۹۸۶/۱۴۰۶ھ

۴۔ ابن لحام، علی بن محمد بن عباس (م ۷۵۲ھ)، **المختصر فی اصول الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل**، دار الفکر دمشق ۱۹۸۰م/۱۴۰۰ھ

۵۔ ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد (م ۵۹۵ھ)، **بدایة المجتهد ونهایة المقتصد**، اسلامک پبلشنگ ہاؤس، ۲ شیش محل روڈ لاہور

۶۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، **سنن ابن ماجه**، اہل حدیث اکادمی، کشمیری

بازار لاہور

۷۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث (م۲۷۵ھ)، سنن ابو داود، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور

۸۔ ابویعلی، محمد الحسین الفراء (م۵۶۰ھ)، العدة فی اصول الفقه، الریاض، المملكة العربية السعودية ۱۴۱۰ھ/۱۹۹۰ء

۹۔ احمد بن حمدی الصاعدی، موازنة بين دلالة النص والقياس الاصولى واثر ذلك على الفروع الفقهية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء

۱۰۔ احمد بن حنبل (م۲۴۰ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، دارالفكر

۱۱۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، صحيح بخاری، مکتبہ تعمیر انسانیت اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۱۲۔ عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، كشف الاسرار عن اصول البزدوی، دارالكتاب العربی ۱۹۹۱ء/ ۱۴۱۱ھ

۱۳۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقه، دارالثقافة للنشر والتوزيع، ۲ شارع سيف الدين المهرانی ۱۹۸۳ء

۱۴۔ جزیری، عبدالرحمٰن، كتاب الفقه على المذاهب الاربعة، دارالفكر، بيروت ۱۹۷۶ء

۱۵۔ جزیری، كتاب الفقه على المذاهب الاربعة، شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب لاہور

۱۶۔ جصاص، ابوبکر احمد علی رازی (م۳۷۰ھ)، احكام القرآن، دارالفكر، بيروت

۱۷۔ جوادمغنیہ، علم اصول الفقه فی ثوبه الجديد، دارالعلم للملايين، بيروت ۱۹۸۰ء

۱۸۔ خبازی، ابومحمد بن عمر بن عمر، المغنی فی اصول الفقه، المملكة العربية السعودية ۱۴۰۳ھ

۱۹۔ زرکشی، بدرالدین بن محمد بن بہادر (م۷۹۴ھ)، البحر المحيط فی اصول الفقه، دارالصفوة، قاهرة ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۲۰۔ زنجانی، شہاب الدین محمود بن احمد (متوفی ۷ ویں صدی ہجری)، تخريج الفروع على

الاصول ، مئوسسة الرسالة ۱۹۸۲ء/۱۴۰۲ھ
۲۱۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه ،اردو ترجمہ جامع الاصول مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۷۶ء
۲۲۔ سلقینی، ابراہیم، المیسر فی اصول الفقه الاسلامی ،دار الفکر دمشق ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء
۲۳۔ شاشی، اسحاق بن ابراہیم (م ۳۲۵ھ)، اصول الشاشی ، نذر پبلیشرز، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء
۲۴۔ شوکانی، محمد بن علی (م ۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول المکتبة التجارية ۱۹۹۲ء/۱۴۱۳ھ
۲۵۔ شوکانی، نیل الاوطار من احادیث سید الاخیار شرح منتقی الاخبار، بیروت ۱۹۷۳ء
۲۶۔ صدر الشریعہ عبیداللہ بن مسعود (م ۷۴۷ھ)، التلویح، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ
۲۷۔ طوفی، نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی (م ۷۱۶ھ)، شرح مختصر الروضة، مواسسة الرسالة ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸۔۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء
۲۸۔ عبدالرحیم، سر، اصول فقه اسلام، مترجم مولوی مسعود علی، منصورہ بک ہاؤس، انارکلی لاہور
۲۹۔ عودہ، عبدالقادر (شہید ۱۹۵۴ء)، التشریع الجنائی الاسلامی ،دار الکاتب العربی بیروت
۳۰۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م ۵۰۵ھ)، المستصفٰی من علم الاصول و بذیله فواتح الرحموت ،دار صادر ۱۳۲۴ھ
۳۱۔ غزالی، المنخول من تعلیقات الاصول ،دار الفکر ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء
۳۲۔ قرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد (م ۶۷۱ھ)، الجامع لأحکام القرآن ،دار حیاء التراث العربی بیروت

۳۳۔ کاسانی، ابوبکر بن مسعود (م ۵۸۷ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، سعید اینڈ کمپنی کراچی ۱۴۰۰ھ

۳۴۔ کلوزانی، محفوظ بن احمد (م ۵۱۰ھ)، التمهيد في اصول الفقه، جامعة ام القرى، المملكة العربية السعودية ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۵ء

۳۵۔ نسفی، عبداللہ بن احمد (م ۷۱۰ھ)، کشف الاسرار شرح علی المنار فی الاصول، المطبعة الكبرى الاميرية ۱۳۱۶ھ

۳۶۔ مالک بن انس (م ۱۷۹ھ)، الموطا، اسلامی اکادمی اردو بازار، لاہور

۳۷۔ محمد ادیب صالح، تفسير النصوص في الفقه الاسلامي، مطبعة جامعة دمشق ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء

۳۸۔ محمد خضری بک، اصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى بمصر ۱۳۸۹ھ/ ۱۹۶۹ء

۳۹۔ محمد شفیع، مفتی، معارف القرآن، ادارہ معارف، کراچی ۱۹۸۳ء

۴۰۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار، لاہور ۱۹۸۱ء

باب ششم

فقہِ اسلامی کے قواعد کلّیہ

اس کتاب کا یہ باب فقہِ اسلامی کے قواعد کلّیہ (Legal Maxims) پر مشتمل ہے۔ یہ قواعد تعداد میں بہت زیادہ ہیں۔ یہاں ان تمام قواعد کا احاطہ ممکن نہیں ہے، اس لیے زیادہ اہم قواعد کلّیہ پیش کیے جا رہے ہیں۔

یہ قواعد نہ تو ماٰ خذِ قانون ہیں اور نہ یہ خود قانون ہوتے ہیں، بلکہ یہ ایسے رہنما خطوط اور ضابطے ہوا کرتے ہیں جن کی روشنی میں مجتہدین اور فقہاء مسائل کے شرعی احکام تلاش کر سکتے ہیں۔ ان قواعد کے مطالعہ سے فقہِ اسلامی کے مجتہدین و فقہاء کا اجتہادی عمل سمجھنا آسان ہو جاتا ہے اور روز مرّہ معاملات میں شریعت کے نقطہ نظر سے آگاہی اور ان معاملات پر قواعد کلّیہ کی تطبیق ممکن ہے۔

یہ باب دو فصول پر مشتمل ہے۔

فصل اوّل

قواعد کلّیہ کی تاریخ وارتقاء

قاعدہ کلّیہ کی تعریف

عربی زبان میں قاعدہ کے لغوی معنی کسی عمارت کی بنیاد کے ہوتے ہیں۔ اس لیے ہودہ کے نیچے لگائی جانے والی لکڑیوں کو بھی قواعد کہتے ہیں کہ وہ بھی ہودہ کے لیے بمنزلہ بنیاد کے ہوتی ہیں۔ کسی مملکت کے دارالحکومت کو بھی قاعدہ کہا جاتا ہے کہ وہ بھی مملکت کی بنیاد کی طرح اہمیت رکھتا ہے۔ قرآنِ مجید میں لفظ قاعدہ بنیاد ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے:

وَ اِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ اِسْمٰعِيْلُ [البقرة ۲:۱۲۷]

اور جب ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ بیت اللہ کی بنیادیں اونچی کر رہے تھے۔

فقہی اور قانونی اصطلاح کے اعتبار سے قاعدہ کا مفہوم دوسرے علوم وفنون سے ذرا مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ دوسرے علوم مثلاً نحو، طبیعات اور ریاضی وغیرہ میں قاعدہ سے مراد ایسا حکم یا اصول ہے جو اپنی تمام جزئیات پر مکمل طور پر منطبق ہوتا ہے، یعنی اس کا اطلاق اس کے ذیل میں آنے والی تمام فروعی صورتوں پر ہوتا ہے۔ مثلاً نحو کا قاعدہ ہے کہ فاعل مرفوع اور مفعول منصوب ہوتا ہے۔ اب یہ دونوں اصول ہر قسم کے فاعل اور مفعول کا احاطہ کرتے ہیں اور سب پر ان کا اطلاق یکساں طور پر ہوتا ہے۔ کوئی مفعول یا فاعل ایسا نہیں ہے جو ان قواعد کے اطلاق سے باہر ہو۔ یا مثلاً طبیعات اور منطق کے قواعد جو ہر حال میں اپنی ذیلی شقوں پر منطبق ہوتے ہیں۔ فقہی قواعد کی صورت حال اس سے مختلف ہے۔

کسی فقہی قاعدہ کا اطلاق اس کے ذیل میں آسکنے والے تمام حالات ومسائل پر نہیں بلکہ

صرف اس کی بیشتر صورتوں پر ہوتا ہے اور بہت سی صورتیں بہرحال ایسی ہوتی ہیں جو اس قاعدہ کے اطلاق سے باہر رہتی ہیں۔ لہٰذا غیر فقہی علوم میں قاعدہ کی تعریف یہ کی جاتی ہے:

حکم کلّی ینطبق علی جمیع جزئیاته لتعرف احکامها منها(۱)

وہ کلّی اور عمومی حکم (قانون، اصول) جس کا اطلاق اس کے تحت آنے والی تمام جزئی صورتوں پر ہوتا ہے تاکہ ان کے احکام اس قاعدہ سے معلوم کیے جاسکیں۔

اس کے برعکس فقہی قاعدہ کی تعریفات میں یہ لحاظ رکھا گیا ہے کہ اس کا اطلاق اس کی تمام جزئی صورتوں پر نہیں بلکہ اکثر صورتوں پر ہوتا ہے۔ ایسی چند تعریفات ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ **حکم اکثری لا کلّی ینطبق علی اکثر جزئیاته لتعرف احکامها منها**(۲)

قاعدہ سے مراد وہ اصول (حکم) ہے جو کلّی نہ ہو بلکہ اکثریتی ہو اور اپنے تحت آنے والی اکثر جزئیات پر اس کا اطلاق ہوتا کہ ان جزئیات کا فقہی حکم اس سے معلوم کیا جاسکے۔

۲۔ **حکم اغلبی ینطبق علی معظم جزئیاته** (۳)۔ وہ ایسا حکم ہے جو اکثریت کی بنیاد پر ہوتا ہوا اور اپنے تحت آنے والی بیشتر جزئیات پر منطبق ہوتا ہو۔

۳۔ **هو الحکم الکلّی او الاکثری الذی یراد به معرفة حکم الجزئیات**(۴)

وہ ایسا کلّی یا اکثریتی حکم ہے جس کا مقصد یہ ہو کہ اس کے ذریعہ جزئیات معلوم کی جائیں۔

ان سب تعریفات میں دو باتیں مشترک ہیں جو یہ ہیں:

۱۔ قواعد کلّیہ اگرچہ عام طور پر کلّیہ کہلاتے ہیں لیکن اکثر و بیشتر صورتوں میں وہ قواعد کلّیہ نہیں بلکہ قواعد اکثریہ ہوتے ہیں، یعنی ان کے تحت آنے والی اکثر جزوی صورتوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔

۱۔ حموی، الاشباہ والنظائر ص ۱۹

۲۔ حموی، الاشباہ والنظائر ص ۱۹

۳۔ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے یہ تعریف علامہ حموی سے منسوب کی ہے۔ حوالہ ماقبل

۴۔ علی حیدر، درر الحکام ۱/۱۹ (ذیل دفعہ ۲)

یہ تعریفات ان لوگوں کے لیے تو مفیدِ علم ہیں جن کے ذہن میں پہلے سے قواعد کلّیہ کا تصور وجود ہو، لیکن جو لوگ فقہی قواعد کلّیہ کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتے، ان کے لیے محض ان تعریفات سے فقہی قواعد کلّیہ کا صحیح تصور حاصل کرنا بہت مشکل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی کے نامور فقیہ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء ان تعریفات سے مطمئن نہیں ہیں۔ ان کی رائے میں ان میں سے کوئی تعریف بھی اتنی جامع، واضح اور مکمل نہیں ہے کہ پڑھنے والے کو اس کی مدد سے قاعدہ کلّیہ کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی آگاہی حاصل ہو جائے۔ انہوں نے خود ایک تعریف وضع کی ہے جس سے قواعد کلّیہ کی حقیقت اور ماہیت اچھی طرح سامنے آجاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

اصول فقهية كلّية في نصوص موجزة دستورية تتضمن احكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها[1]

(قواعد کلّیہ) وہ عمومی فقہی اصول ہیں جن کو مختصر قانونی زبان میں مرتب کیا گیا ہو اور جن میں ایسے عمومی قانونی اور فقہی احکام بیان کیے گئے ہوں جو اس موضوع کے تحت آنے والے حوادث وواقعات کے بارہ میں ہوں۔

قواعد کلّیہ کی فقہی وقانونی حیثیت

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ بیشتر قواعد کلّیہ وہ ہیں جو محض اکثر صورتوں میں اپنی جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کے بارے میں یہ واضح رہنا چاہیے کہ یہ قواعد کسی مستقل بالذات شرعی دلیل کی حیثیت نہیں رکھتے۔ یہ خود اپنی ذات میں مأخذِ قانون نہیں ہیں کہ محض کسی قاعدہ کلّیہ کی بنیاد پر کوئی قانون وضع کیا جا سکے۔ مآخذِ قانون صرف قرآن مجید اور سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، یا وہ اجماع اور اجتہاد وقیاس ہیں جو قرآن وسنّت کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوئے ہوں۔

قاعدہ کلّیہ کی حیثیت صرف یہ ہے کہ وہ زیرِ بحث موضوع سے متعلق فقہ اسلامی کی عمومی فکر

---

1. المدخل الفقهي العام ۲/۹۴۷

اور منہاج کو واضح کرتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں معاملہ میں فقہ اسلامی کا اندازِ تفکیر کیا ہے، فلاں معاملہ میں قیاس واجتہاد کا رُخ کیا ہے یا فلاں مسئلہ میں فقہی حکم معلوم کرنے کا عمومی اسلوب کیا ہے۔ جس طرح فقہ کے دوسرے جزوی اور فروعی احکام براہِ راست یا بالواسطہ قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں، اسی طرح قواعد کلیہ بھی قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں۔ اگر کوئی قاعدہ کلیہ قرآن وسنت کے کسی حکم سے متعارض ہو تو اس کی سرے سے کوئی حیثیت نہیں ہے۔ تقریباً یہی حیثیت مغربی اصولِ قانون میں لیگل میکسمز (Legal Maxims) کی ہے جو نہ تو مأخذِ قانون ہیں اور نہ اپنی ذات میں وہ خود قانون ہیں۔ یہ مغربی قانون کے عمومی اندازِ فکر کو سمجھنے کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ یہ میکسم قانونی دنیا کی ضرب الامثال ہیں۔ جس طرح کسی قوم یا کسی علاقہ کی ضرب الامثال ومحاورات سے اس قوم یا علاقہ کے اندازِ فکر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اسی طرح ان میکسمز سے بھی مغربی قانونی دنیا کے عام اندازِ فکر کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کبھی کسی قانون موضوعہ (Statutory Law) اور لیگل میکسم میں تعارض ہو تو قانونِ موضوعہ ہی کو برتری حاصل ہوتی ہے۔ کیوں کہ لیگل میکسم خود کوئی قانون نہیں ہے، اس کی حیثیت صرف تشریحی ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی قاعدہ کلیہ کی بنیاد پر کوئی بھی استدلال کرنا یا کسی بھی نئی پیش آمدہ صورتِ حال پر اس کو منطبق کرنا ہمیشہ غلط ہوتا ہے۔ قاعدہ کلیہ سے استدلال کرنا اور کسی نئی صورت حال پر اس کو منطبق کرنا درست ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اس استدلال کو محض مجازاً ہی استدلال کہا جائے گا۔ یہ وہ استدلال نہیں ہوگا جو کسی دلیلِ شرعی (مأخذِ قانون) کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس استدلال کی حیثیت دراصل تفریع کی سی ہے۔ جس طرح ایک عمومی حکم معلوم ہو جانے کے بعد اس کی ذیلی فرعیں معلوم کر لینا بہت آسان ہوتا ہے اسی طرح ایک قاعدہ کلیہ کی فرعیں معلوم کرنا بھی آسان ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب قواعد کلیہ نہ خود قانون ہیں، نہ مأخذِ قانون ہیں اور نہ ان کی بنیاد پر کوئی مستقل بالذات استدلال کیا جا سکتا ہے تو پھر آخر ان کا فائدہ اور ضرورت کیا

ہے؟ آخر کس مقصد کے لیے فقہاء کرام نے ان پر اتنی توجہ اور محنت صرف کی؟ اس سوال کا مختصر جواب تو یہ ہے کہ ان کی قانونی اور عدالتی اہمیت سے قطع نظر ان کی تعلیمی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء کے بقول یہ قواعد فقیہ بنانے اور فقہ میں درک پیدا کرنے کے اصول ہیں، عدالتی فیصلوں کی بنیاد بننے والے قوانین نہیں ہیں (۱)۔

مجلّة الأحكام العدلية کے مؤلفین ومرتبین نے بھی مجلّہ کے پہلے باب میں جہاں ننانوے قواعد کلیہ بیان کیے ہیں وہاں انہوں نے دفعہ نمبر ا میں قواعد کے فائدہ اور ضرورت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ مجلّہ کے شارحین نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ مجلّہ کے مرتبین وشارحین کی رائے میں قواعد کلیہ کے فوائد یہ ہیں:

۱۔ یہ قواعد فقہ کے لٹریچر کے معتبر اور مسلّم اصول ہیں۔ فقہاء کے طرزِ استدلال سے واقف ہونے کے لیے ان کا جاننا بہت ضروری ہے۔
۲۔ فقہی احکام کی پشت پر جو عمومی اندازِ فکر کارفرما ہے اس سے ایک عمومی واقفیت پیدا کرنے کے لیے ان قواعد کا مطالعہ ناگزیر ہے۔
۳۔ قواعد کلیہ کے مطالعہ سے فقہی احکام سے ایک گونہ مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔
۴۔ قواعد کلیہ کے مطالعہ سے فقہ اسلامی میں گہرا ادراک حاصل ہو جاتا ہے (۲)۔
۵۔ منتشر ومتفرق فقہی مسائل کو مرتب ومنضبط کرنے اور انہیں ایک مربوط قانونی حکم کے تحت لانے میں مدد ملتی ہے۔
۶۔ فروع اور جزئیات چونکہ بے شمار ہیں اس لیے ان سب کے تفصیلی دلائل یاد کرانا اور مستحضر رکھنا مشکل ہے۔ اگر قواعد کلیہ اور ان کے مآخذ و دلائل سے ایک بار واقفیت پیدا ہو جائے تو ان کے تحت آنے والے فروع وجزئیات کی جڑ ہاتھ آ جاتی ہے۔
۷۔ قواعد کلیہ سے واقفیت کے بعد انسان کے لیے روزمرہ زندگی میں شریعت کے نقطہ نظر کو جاننا

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۴۹
۲۔ مجلة الأحكام العدلية، دفعہ ا

اور اپنے معاملات پر منطبق کرنا آسان ہو جاتا ہے(1)۔

۸۔ ایک غیر فقیہ مقلد بھی اگر قواعد کلیہ سے واقف ہو جائے تو اس کو بھی ایسی روشنی حاصل ہو جاتی ہے جس کی مدد سے وہ فقہ کے دلائل سے اجمالی طور پر باخبر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک غیر محقق اور غیر فقیہ کو قواعد فقہیہ کے ظاہری مفہوم کی بنیاد پر کوئی فتویٰ یا فیصلہ جاری نہیں کرنا چاہیے۔ بعض اوقات کوئی خاص صورت حال کسی خاص قاعدہ کے ذیل میں نہیں آتی، چاہے بظاہر اس قاعدہ کا تعلق اس معاملہ سے نظر آتا ہو۔ بعض اوقات کسی دوسرے قاعدہ کے اثر سے، کبھی کسی خاص شرعی حکم کے تحت اور کبھی کسی اور وجہ سے کوئی ایسا سبب پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ خاص صورت حال قاعدہ کلیہ کے اطلاق سے باہر چلی جاتی ہے۔ چونکہ یہ نہایت مہارت اور دِقتِ نظر کا کام ہے، اس لیے براہِ راست کسی قاعدہ سے استدلال کر کے فیصلہ یا فتویٰ نہیں دے دینا چاہیے۔

یہ بات مجلّة الأحكام العدلية کے مرتبین نے بھی واضح طور پر بیان کر دی ہے کہ جہاں تک فیصلوں اور فتوؤں کا تعلق ہے تو وہ محض کسی قاعدہ کلیہ کی بنیاد پر نہیں دیئے جانے چاہئیں، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ کوئی قرآنی، حدیثی یا فقہی نص موجود ہو۔ یہی بات مجلّہ کے جملہ شارحین نے بڑی وضاحت سے کہی ہے۔ لیکن علامہ یوسف آصاف نے اس بات کو ذرا مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی معاملہ میں کوئی واضح حکم (نص) موجود نہ ہو تو محض ان میں سے کسی ایک قاعدہ کی بنیاد پر کوئی فیصلہ دینا لازمی نہیں ہے(2)۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم علامہ یوسف آصاف کے نزدیک اس کی گنجائش موجود ہے کہ اگر کوئی فقہی نص موجود نہ ہو تو کسی قاعدہ کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

قواعد کلّیہ میں استثناءات

یہ بات کہی جا چکی ہے کہ قواعد کلیہ اکثر و بیشتر بہت سی صورتوں پر محیط ہوتے ہیں اور اس

۱۔ مرآة المجلة ۴/۱

۲۔ حوالہ بالا ۴/۱

موضوع سے متعلق اکثر صورتیں اور ان کے احکام ان قواعد کے تحت آجاتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان میں استثناءات بھی بہت ہوتے ہیں۔ ان استثناءات جن کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایک خاص معاملہ کسی ایک قاعدہ کلیہ کے بجائے کسی دوسرے قاعدہ کلیہ کے تحت ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاعدہ کلیہ کا ایک خاص تقاضا ہوتا ہے لیکن استحسان، قیاس یا کسی اور اصول کا کوئی اور تقاضا ہوتا ہے جس کے پیش نظر مجتہد مقاصدِ شریعت کا تقاضا یہ سمجھتا ہے کہ خاص اس معاملہ میں قاعدہ کلیہ کے بجائے اس دوسرے اصول کو منطبق کرنا ضروری ہے۔ مثلاً کبھی عدل و انصاف، جلب مصالح، دفعِ مفاسد اور رفعِ حرج وغیرہ کے پیشِ نظر قاعدہ کلیہ کے انطباق کو محدود کر دیا جاتا ہے۔

قواعد کلیہ میں استثناءات کی کثرت کو دیکھ کر یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی علمی اور فقہی حیثیت محلِ نظر ہے۔ ان استثناءات کے باوجود ان قواعد کی علمی اہمیت، فقہی مقام و مرتبہ اور اجتہادی بصیرت پیدا کرنے میں ان کا کردار اپنی منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ جو حضرات قواعدِ کلیہ سے صرفِ نظر کر کے فقہ اسلامی کا مطالعہ کرتے ہیں ان کو بعض اوقات فقہ کا یہ سارا ذخیرہ ایک غیر مربوط، غیر مرتب اور منتشر احکام کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ مشہور مالکی فقیہ علامہ ابوالعباس قرافیؒ (م ۶۸۴ھ) جن کو علمِ فروق میں امامت کا درجہ حاصل ہے، فرماتے ہیں کہ فقہ اسلامی کے سارے ذخیرہ میں قواعد کلیہ کو نہایت اہم مقام حاصل ہے اور علمی طور پر ان کی افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ جو شخص قواعد کلیہ میں جتنا درک اور بصیرت حاصل کرے گا، اسے فقہ اسلامی پر اتنا ہی عبور حاصل ہوگا اور اس کی فقہی آراء میں اتنی ہی پختگی ہوگی۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص قواعد کلیہ کو نظر انداز کر کے محض جزئیات اور فروعی مسائل کو یاد کرنے میں لگے گا تو اسے بڑی مشکلات، دقتوں اور الجھنوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ اسے جو جزئی اور فروعی احکام یاد کرنا پڑیں گے وہ لامتناہی ہوں گے۔ لیکن جو شخص پہلے قواعد کلیہ پر عبور حاصل کر کے پھر جزئیات کی طرف جائے گا، اسے اکثر و بیشتر صورتوں میں جزئیات کو الگ الگ یاد کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، کیونکہ بہت سی جزئیات تو انہی کلیات کے اندر آ

جائیں گی جن پر وہ پہلے ہی حاوی ہو چکا ہوگا۔ اس طرح بہت سے ایسے معاملات ومسائل جو دوسروں کو ایک دوسرے سے الگ اور جدا جدا نظر آتے ہیں وہ اس شخص کو ایک مربوط اور متناسب اسکیم میں مندرج ہونے کی وجہ سے بسہولت یاد رہیں گے[۱]۔

قواعد کلیہ کی ابتداء وتاریخ

یوں تو اشباہ ونظائر، فروق اور قواعد کلیہ پر غور وخوض اور نئے نئے اصول اور کلیات کی دریافت کا کام دورِ صحابہ کرامؓ ہی سے شروع ہو گیا تھا لیکن اس میدان میں زیادہ زور وشور سے کام کا آغاز صحابہ کرامؓ کے تلانذہ اور ان کے تلامذہ نے کیا۔ وہ عمومی اصول اور قواعد وکلیات جو بہت بعد میں اپنی موجودہ عبارتوں میں مرتب ہوئے، اپنی ابتدائی اور مجرد (Abstract) شکل میں صحابہ کرامؓ کے سامنے تھے۔ صحابہ کرامؓ کو اس کی ضرورت نہیں تھی اور نہ وہ اس کے محتاج تھے کہ قرآن وسنت سے استنباط اور استدلال کرتے وقت ان وسائل استدلال اور آلات سے کام لیں جن کی متاخرین کو ضرورت محسوس ہوئی۔ بلکہ اپنے خالص ذوقِ عربیت، حیرت انگیز اور خداداد بصیرت اور بے مثال تربیتِ نبوی کی بدولت صحابہ کرامؓ قریب قریب جبلی طور پر ایسے استعدادی ملکہ کے حامل ہو گئے تھے جس کی وجہ سے ان کو زبانِ رسالت سے نجومِ ہدایت کا خطاب ملا[۲]۔

یہ بات بظاہر عجیب محسوس ہوگی لیکن اس کا معقول اور منطقی ہونا صاف سمجھ میں آجاتا ہے کہ اصولِ فقہ، قواعد کلیہ اور علمِ فروق واشباہ کی بنیادیں خود علمِ فقہ سے بھی پہلے پڑنا شروع ہو گئی تھیں۔ اصولِ فقہ کے بہت سے اہم قواعد بالیقین براہِ راست کبار صحابہؓ کے وضع کردہ ہیں۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل استدلالات ملاحظہ ہوں جن کے ذریعہ مختلف کبار صحابہؓ نے بعض اصول کی نشاندہی فرمائی:

۱۔　حضرت عمر فاروقؓ کے عہد میں سوادِ عراق کی مفتوحہ زمینوں کے آئندہ انتظام اور بندوبست

۱۔　الفروق، المقدمة

۲۔　اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ارشاد ہوا ہے: اصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم (جامع بیان العلم و فضله ۲/ ۹۲۵)۔ اس حدیث کی صحت پر علماء نے تنقید کی ہے۔

کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے دو نقطہ ہائے نظر سامنے آئے۔ بعض حضرات کی رائے تھی کہ جس طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مفتوحہ زمینیں تقسیم فرمائی تھیں اس طرح سوادِ عراق کی زمینیں فاتحین میں تقسیم کردی جائیں۔ دوسرے حضرات کا جن میں حضرت عمرؓ بھی شامل تھے، یہ موقف تھا کہ یہ زمینیں تقسیم نہ کی جائیں، وہ سابقہ مالکان ہی کے پاس رہیں جن کی حیثیت مزارع کی ہو، ان سے خراج اور جزیہ وصول کیا جائے جو سرکاری خزانہ کے لیے مستقل ذرائع آمدنی رہیں اور اسلامی ریاست ان زمینوں کی مالک قرار پائے۔ صحابہ کرامؓ کے مابین یہ بحث ایک ماہ تک جاری رہی۔ اس کے کچھ اشارے امام قاضی ابو یوسفؒ (م۱۸۲ھ) کی کتاب الخراج میں موجود ہیں (۱)۔ اس ضمن میں حضرت عمرؓ نے اپنے نقطۂ نظر کی تشریح و دفاع کرتے ہوئے فرمایا:

> میری رائے یہ ہے کہ میں ان زمینوں کو ان کے کارندوں سمیت روک رکھوں، ان پر کام کرنے والوں کو خراج اور ان کی اپنی ذات پر جزیہ عائد کردوں جس کو یہ لوگ ادا کیا کریں۔ اس طرح یہ زمینیں مجاہدین، ان کی اولاد اور بعد والوں کے لیے ذریعہ آمدنی بن جائیں گی۔ آخر آپ لوگ دیکھ رہے ہیں کہ یہ بڑے بڑے علاقے شام، عراق، کوفہ اور مصر موجود ہیں جہاں بڑی بڑی فوجیں رکھنا پڑتی ہیں اور ان کو تنخواہیں ادا کی جاتی ہیں۔ اگر یہ زمینیں کارندوں سمیت تقسیم کردی گئیں تو پھر ان لوگوں کی تنخواہیں کہاں سے دی جائیں گی (۲)۔

یہاں حضرت عمر فاروقؓ واضح طور پر اپنی رائے کی تائید اور دفاع میں مصلحتِ ملکی کا اصول پیش کررہے ہیں جو اصولِ فقہ کا ایک بنیادی اصول ہے اور جس پر بہت سے فقہی قواعد کی اساس ہے۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی زمانہ مبارک میں شراب نوشی کی کوئی طے شدہ اور

۱۔ کتاب الخراج ص ۲۴ ومابعد، ۳۵ ومابعد

۲۔ حوالہ بالا ص ۲۵، ۲۶

متعین سزا نہیں تھی۔ بعد میں آپ نے چالیس کوڑوں کی سزا بھی دی جس پر حضرت عمرؓ کے ابتدائی زمانہ تک عمل درآمد ہوتا رہا۔ پھر بالخصوص ان اقوام میں جو فتوحات کے نتیجہ میں اسلام قبول کر رہی تھیں، شراب نوشی کے واقعات بار بار ہونے لگے تو حضرت عمرؓ نے یہ صورت حال کبار صحابہؓ کے سامنے پیش کی اور تجویز کیا کہ شراب نوشی کی سزا بڑھانی چاہیے۔ اس پر بحث ومباحثہ ہوا اور بالآخر حضرت علیؓ کی اس رائے سے سب نے اتفاق کر لیا:

انہ اذا شرب هذی، و اذا هذی افتری فیجب أن یحد حد القاذف[1]

جب وہ شراب پیئے گا تو لازماً ہذیان بکے گا اور جب ہذیان بکے گا تو افترا پردازی بھی کرے گا۔ لہٰذا اس کو وہ سزا دی جائے جو قذف کا ارتکاب کرنے والے (یعنی افترا پردازی) کو دی جاتی ہے۔

چنانچہ حضرت علیؓ کا استدلال قبول کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ کے اتفاق سے حضرت عمرؓ نے شراب نوشی کی سزا ۸۰ کوڑے مقرر کر دی۔ یہاں اس استدلال میں حضرت علیؓ نے واضح طور پر دو ایسے قواعد کلیہ پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی جنہوں نے بعد میں بہت آگے چل کر واضح شکل اختیار کی، یعنی حکم بالمآل اور سدِ ذریعہ۔ بالفاظِ دیگر فقہ کا یہ اصول کہ معاملات کے جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ کرتے وقت محض ان کی ابتدائی اور ظاہری صورت ہی کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ یہ کہ بالآخر ان سے کیا نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔

۳۔ قرآن مجید میں بیوہ عورتوں کی عدت پر ہدایت یہ ہے کہ چار ماہ دس دن کی عدت گزاریں۔ ارشاد ہے:

۱۔ حضرت علیؓ کا یہ استدلال بہت مشہور ہے اور فقہ اور حدیث کی متعدد کتب میں مذکور ہے۔ یہاں یہ الفاظ ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن کی کتاب: اثر الإختلاف فی القواعد الأصولیة فی اختلاف الفقهاء، بیروت، طبع سوم ۱۹۸۳ء ص ۱۲۱ سے لیے گئے ہیں۔

وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُوْنَ اَزْوَاجاً یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْراً [البقرۃ ۲: ۲۳۴]

تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ چار مہینے دس دن انتظار کریں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جب قاضی کوفہ تھے تو ان کے پاس حاملہ بیوہ کی عدّت کا مقدمہ آیا۔ آپ نے سورۃ طلاق (جسے دورِ صحابہؓ و تابعین میں سورۃ نساء صغریٰ بھی کہا جاتا تھا) کی مندرجہ ذیل آیت سے استدلال فرمایا:

وَاُوْلَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [الطلاق ۶۵:۴]

اور حمل والی عورتوں کی عدّت وضعِ حمل ہے۔

آپ نے فیصلہ دیا کہ مذکورہ خاتون کی عدّت چار ماہ دس دن کے بجائے وضعِ حمل تک ہوگی۔ یہ استدلال اور فیصلہ کرتے وقت آپ نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ نساء بڑی سورۃ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے[1]۔ یہاں آپ نے صاف بتا دیا کہ بعد میں نازل ہونے والا حکم پہلے نازل ہونے والے حکم کا ناسخ ہوتا ہے یا اس میں نئی شرائط اور حدود و قیود کے اضافہ کے ذریعہ اس کی تخصیص کرتا ہے۔ لہٰذا ہر سابقہ حکم اور فیصلہ کو بعد کے حکم اور فیصلہ کی روشنی میں پڑھنا، سمجھنا اور اس پر عمل کرنا چاہیے۔ یہ قانون کی تعبیر و تشریح کا وہ اصول ہے جسے نہ صرف اسلامی قانون بلکہ آج کی دنیا کے سارے قوانین تسلیم کرتے ہیں۔

قرآن مجید اور احادیثِ نبویہ میں شاذ و نادر ہی کلیات اور اصول کو کلیات اور اصول کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ قرآن مجید کا خاص طور پر اور احادیث نبویہ کا عام طور پر اسلوب یہ ہے کہ عمومی کلیات کو جزئی مثالوں کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ بہت سے ملتے جلتے احکام پر غور و فکر اور تدبر کرنے سے ان جزئی احکام میں موجود عمومی اصول اور ان کی پشت پر کارفرما قاعدہ کلیہ کا پتہ چلتا

۱۔ یہ مثال بھی ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن کی مذکورہ بالا کتاب سے ماخوذ ہے۔ ملاحظہ ہو: ص ۱۲۲

ہے۔اس معاملہ میں قرآن کا اسلوب استدلالی اور استخراجی (Deductive) نہیں، بلکہ استقرائی (Inductive) ہے۔اس سارے عمل میں ابتدائی اہمیت اس بات کی ہے کہ پہلے ان ملتے جلتے احکام اور مشابہ مثالوں کو دریافت کیا جائے جو کسی ایک عمومی اصل یا قاعدہ کلیہ کے ماتحت آتے ہوں۔ان ملتے جلتے جزئی احکام اور مشابہ مثالوں کا اصطلاحی نام الاشباہ والامثال یا الاشباہ والنظائر ہے۔ اس خاص فنی مفہوم میں پہلے پہل یہ اصطلاح ہمیں حضرت عمر فاروق ؓ کے اس شہرۂ آفاق خط میں ملتی ہے جو انہوں نے اپنی عدالتی پالیسی اور نظامِ قضاء کے بارے میں حضرت ابوموسیٰ اشعری کو لکھا تھا۔ اس خط کے الفاظ یہ ہیں:

الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرک مما ليس فيه قرآن ولا سنة، واعرف الاشباه والامثال، ثم قس الامور بعد ذلک، ثم اعمد لأحبها و اقربها إلى الله واشبهها بالحق [۱]

جن معاملات میں قرآن وسنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں اور وہ تمہارے دل میں کھٹکتے رہتے ہیں ان کے بارے میں خوب غور وفکر اور سمجھ بوجھ سے کام لو۔ (ایسے نئے نئے مسائل حل کرنے کے لیے) تم پہلے قرآن وسنت میں موجود ملتے جلتے مسائل اور مثالوں سے واقفیت پیدا کرو، پھر ان پر نئے امور کے لیے قیاس کرو اور وہ حل اختیار کرو جو اللہ کی نظر میں زیادہ پسندیدہ اور حق سے قریب تر ہو۔

غالباً حضرت عمرؓ کے اس خط کے بعد ہی سے پورے علم کا نام ''علم الاشباہ والنظائر'' ہوگیا جس میں استقراء اور تدبر کے عمل سے کام لے کر شریعت کے عمومی اصولوں اور قواعد کلیہ کا پتہ لگایا جاتا ہے۔

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں جب ائمہ مجتہدین اصولِ فقہ کی تدوین میں مصروف

۱۔ اس دستاویز کے مکمل متن، ترجمہ اور مختصر اردو شرح کے لیے دیکھیے راقم الحروف کی مرتب کردہ کتاب ''ادب القاضی''، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد ۳/ ۳۴۷۔۳۶۵

تھے، تعبیر قانون کے اصول کو مرتب کیا جا رہا تھا اور قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بیان کردہ جزئی احکام کے پردہ میں پوشیدہ کلیات کی دریافت کا کام زور وشور سے جاری تھا، انہیں دنوں قواعد کلیہ کی بنیاد بھی رکھی جا چکی تھی۔ امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ)، امام محمد بن الحسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام محمد بن ادریس شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کی فقہی تالیفات میں ایسے بہت سے قواعد بکھرے ہوئے ہیں جن کو بعد میں آنے والے فقہاء نے مرتب کیا اور ان کی بنیاد پر علم قواعد کلیہ کو باقاعدہ شکل دی۔ اگرچہ سرِ دست یہ کہنا مشکل ہے کہ دوسری صدی ہجری کے جن مجتہدین کی تحریروں میں ایسے کلیات بکھرے ہوئے ملتے ہیں انہوں نے ان کو بالارادہ قواعد کلیہ ہی کی حیثیت میں مرتب کیا تھا، تاہم یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ان حضرات کے زمانہ میں قانونِ اسلامی کے اصول وکلیات کی تنقیح کا اتنا کام ہو چکا تھا کہ تیسری صدی ہجری کے فقہاء کے لیے قواعد کلیہ کے نام سے ایک جداگانہ علم کی تدوین ممکن ہوسکی۔

یہ قواعد چند دنوں میں بیٹھ کر کسی ایک شخص یا چند متعین اشخاص نے وضع نہیں کیے، نہ یہ سب کسی ایک مرحلہ میں اپنی موجودہ شکل میں مرتب ہوئے۔ ان کی ترتیب کی صورت یہ نہیں ہے جو دنیا کے دیگر قوانین کی ہوتی ہے کہ کسی متعین مجلس یا متعین افراد نے ایک خاص وقت میں ایک خاص شکل میں ان کو مدوّن کر دیا ہو۔ بلکہ رومن لاء کے لیگل میکسمز (Legal Maxims) کی طرح قواعد کلیہ کی ترتیب وتدوین کی صورت میں ارتقائی رہی ہے۔ ان کی بنیادیں تو قرآن وسنت کے احکام اور صدرِ اسلام کے ائمہ کرام کے وہ اجتہادات ہیں جو انہوں نے سالہا سال سے قرآن وسنت میں غور وفکر کے بعد کیے تھے۔ جوں جوں فقہائے کرام قرآن وسنت کے احکام پر غور کرتے رہے، ان کے سامنے ان احکام کا بنیادی فلسفہ، حکمت اور اصول واضح ہوتے گئے اور ہر زمانہ کے فقہاء ان اصول کو مناسب عبارتوں میں مرتب ومدوّن کرتے رہے۔ انہوں نے بھی اپنے مطالعہ اور غور وفکر سے نئے نئے قواعد وضوابط دریافت کر کے اس ذخیرہ میں اضافہ کیا۔ اس طرح کم وبیش ایک ہزار سال کی اجتماعی کاوشوں کا یہ ثمرہ قواعد کلیہ کے اس بے بہا خزانہ کی صورت میں ہمارے سامنے موجود

ہے جس نے آج سے سینکڑوں سال قبل ایک با قاعدہ، مربوط اور منظم علم کی صورت اختیار کر لی تھی۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ آج جن قواعد کو ہم قواعد کلیہ کہتے ہیں، ان کے لیے پہلے پہل قواعد یا قاعدہ کی اصطلاح کس فقیہ نے استعمال کی، تاہم جس کے ذہن میں سب سے پہلے یہ لفظ آیا تو یہ اس قدر موزوں اور مناسب تھا کہ پھر یہی اصطلاح رائج ہو گئی اور دوسری تمام اصطلاحات متروک ہو گئیں۔ قاعدہ اور قواعد کی اصطلاح کے رواج سے قبل اصل اور اصول کی اصطلاح رائج تھی اور خاصے عرصہ تک یہی اصطلاح رائج رہی۔ امام ابوالحسن عبیداللہ کرخیؒ (م ۳۴۰ھ) کے مشہور رسالہ اصول الکرخی میں اصل سے مراد قاعدہ ہی ہے۔ بعد میں غالباً اصولِ فقہ سے التباس کے خطرہ کے پیشِ نظر کسی متبادل اصطلاح کی ضرورت محسوس ہوئی تا کہ قواعدِ فقہ (Legal Maxims) کو اصولِ فقہ (Principles of Jurisprudence) سے ممیز کیا جا سکے۔

قواعد کلیہ کا علم جب ترقی کر کے ایک با قاعدہ اور مدوّن علم (سائنس) کی حیثیت اختیار کر گیا تو غالباً اس وقت یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ ہمہ موضوعی اور یک موضوعی قواعد کو الگ الگ کیا جائے۔ یہ ضرورت کس زمانہ میں محسوس کی گئی؟ اس کا تعین تو دشوار ہے البتہ چھٹی صدی ہجری تک قواعد کلیہ کا فن بہت ترقی کر چکا تھا۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہ امتیاز بھی کیا جانے لگا ہو گا کہ ہمہ موضوعی یا کثیر موضوعی قواعد کون سے ہیں اور یک موضوعی کون سے؟ ان میں اوّل الذکر تو بدستور قاعدہ اور قواعد کہلاتے رہے اور موخر الذکر کے لیے ضابطہ اور ضوابط کی اصطلاح مروّج ہوئی۔ لہٰذا اب قاعدہ سے مراد وہ عمومی اصول قرار پایا جو فقہ کے تمام یا بہت سے ابواب سے متعلق جزئیات پر منطبق ہوتا ہو۔ مثلاً یہ اصول ہے: **الأمور بمقاصدها** یعنی معاملات کا دارومدار ان کے مقصد پر ہوتا ہے۔ یہ اصولِ فقہ کے تقریباً تمام ابواب میں پھیلی ہوئی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے۔ وضو، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، نکاح، طلاق اور خرید وفروخت غرض ہر جگہ یہ اصول منطبق ہوتا دکھائی دیتا ہے اور ہر جگہ اس سے استدلال کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس کے برعکس فقہائے متاخرین کی اصطلاح میں ضابطہ سے مراد وہ اصول ہے جو فقہ کے کسی ایک باب سے متعلق ہو۔ مثلاً عبادات سے متعلق فقہائے احناف کے ہاں مشہور ضابطہ ہے: لزم النفل بالشروع یعنی نفل عبادت ایک بار شروع کرنے کے بعد لازمی ہو جاتی ہے۔ اس اصول کا اطلاق نماز، روزہ، حج اور قربانی سب پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف عبادات کے مباحث ہیں، اس لیے اس اصول کو اصطلاح میں قاعدہ نہیں بلکہ ضابطہ کہا جائے گا۔ اسی طرح ایک اور اصول ہے: المستامن بمنزلة الذمی فی دارنا یعنی ہمارے (مسلمانوں کے) علاقہ میں متامن[۱] کی حیثیت وہی ہے جو ذمی[۲] کی ہوتی ہے۔ یہ بھی ضابطہ ہے، اس لیے کہ اس کا اطلاق صرف اسلام کے قانون بین الاقوام اور قانون بین الممالک کے مباحث میں ہوتا ہے اور فقہ کے کئی دوسرے مباحث میں اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جیسا کہ بیان کیا گیا کہ قاعدہ اور ضابطہ کا یہ اصطلاحی فرق متاخرین فقہاء کا ہے، متقدمین کے ہاں یہ دونوں اصطلاحات ہم معنی ومفہوم ہیں۔ بعد میں بعض فقہاء نے بھی ان کو بسا اوقات ایک ہی معنی ومفہوم میں لیا ہے۔

مغربی قوانین کی اصطلاح میں بھی ایسے اصول کے لیے دو الگ الگ اصطلاحات مروّج ہیں: ایک maxim اور دوسری principle۔

چند قواعد ایسے ہیں جو یا تو براہِ راست کسی حدیثِ نبوی کے الفاظ سے ماخوذ ہیں یا کسی متعین فقیہ ومجتہد کی طرف منسوب ہیں لیکن ایسے قواعد بہت کم ہیں اور ان کی حیثیت اس عمومی کیفیت سے استثنائی صورت کی ہے۔ مثال کے طور پر درج ذیل قواعد براہ راست احادیث نبویہ سے لفظاً یا معناً ماخوذ ہیں:

۱۔　اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

معاملات کا دارومدار ان کے مقاصد پر ہوتا ہے۔

یہ کلیہ صراحتاً اس مشہور حدیثِ نبوی سے ماخوذ ہے جس کے راوی حضرت عمرؓ ہیں:

۱۔　اجازت لے کر اسلامی ریاست میں وقتی طور پر آنے والے غیر مسلم ریاست کے شہری۔
۲۔　اسلامی ریاست کے مستقل غیر مسلم شہری۔

اِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ [1]

بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

۲۔ لَاضَرَرَ وَلَاضِرَارَ

نہ نقصان اٹھاؤ اور نہ (جواباً) نقصان پہنچاؤ۔

یہ بعینہ حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔

۳۔ اِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلَبَ الْحَرَامُ

جب حلال اور حرام یکجا ہوں گے تو حرام ہی غالب مانا جائے گا۔

اس قاعدہ کے الفاظ ایک روایت سے ملتے جلتے ہیں جو قریب قریب انہیں الفاظ میں آئی ہے۔

۴۔ اَلْحَرَامُ لَایُحَرِّمُ الْحَلَالَ

کسی حرام کے ارتکاب سے کوئی حلال کام حرام نہیں ہوتا۔

یہ بھی بعینہ ایک حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔

۵۔ اَلْحُدُوْدُ تُنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ

حدود (کی سزائیں) شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ یہ بھی حدیث مبارک کے الفاظ ہیں۔

۶۔ اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

فائدہ وہ اٹھائے جو تاوان دینے کا پابند ہو۔

یہ بھی بعینہ حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔

شروع شروع میں جب قواعد کلیہ وضع ہونا شروع ہوئے اور مختلف فقہاء نے اپنے مطالعہ اور بصیرت کی بنیاد پر احکامِ شرعیہ کی حکمتوں اور مصلحتوں پر غور کر کے ان کو بنیادی اصول اور کلیات کے تحت منضبط کرنے کا کام شروع کیا تو یہ ایک انتہائی مقبول اور بلند پایہ علم قرار پایا۔ جن اصحابِ علم کو

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الإیمان، باب ماجاء أن الاعمال بالنیة

علم قواعد کلیہ سے واقفیت پیدا ہوئی ان کو فقہاء کے حلقہ میں نمایاں مقام اور خصوصی حیثیت حاصل ہوئی۔ ایسی صورت حال میں بہ تقاضائے بشری یہ بات بعید نہیں تھی کہ بعض ایسے اصحاب جن کو خاص خاص قواعد کلیہ سے واقفیت تھی، وہ ان کو دوسروں تک پہنچانے میں تردد وتأمل کا مظاہرہ کرنے لگیں اور دوسری طرف طالبانِ علم بھی حصولِ علم کی نت نئی تدبیریں سوچیں اور ان کو عملی جامہ پہنچائیں۔ فقہاء کرام کی ان دو جماعتوں کے اس رویہ نے بعض واقعات اور دلچسپ قصوں کو بھی جنم دیا۔ ایسا ہی ایک قصہ یا واقعہ علامہ سیوطیؒ اور علامہ ابن نجیمؒ نے اپنی اپنی الاشباہ والنظائر میں نقل کیا ہے:

کہا جاتا ہے کہ امام ابو طاہر دباسؒ (متوفی چوتھی صدی ہجری) نے امام ابوحنیفہؒ کی فقہی آراء اور اجتہادات کے گہرے ذاتی مطالعہ اور غور وفکر کے بعد ان کی بنیاد سترہ قواعد کلیہ کو قرار دیا تھا۔ امام دباسؒ کو اپنی اس تحقیق اور انکشاف پر اتنا ناز تھا کہ وہ اپنی اس لذتِ تحقیق میں کسی کو شریک نہیں کرنا چاہتے تھے اور اصرار کے باوجود کسی بھی طالب علم یا معاصر فقیہ کو ان سترہ قواعد کی تعلیم نہیں دیتے تھے۔ غیر حنفی اور خاص طور پر شافعی فقہاء سے تو وہ اس بے بہا ذخیرہ کو بہت ہی بچا کر رکھتے تھے۔ غالبًا اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں حنفی اور شافعی فقہاء کے درمیان مناظرانہ فضا اور فقیہانہ چشمک عروج پر تھی۔ ہر دو مکاتب فکر کے اہلِ علم آئے دن ایک دوسرے سے علمی بحث وتمحیص میں مصروف رہتے تھے۔ ہر ایک کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ ہمارا اجتہادی اسلوب ترقی کر کے ایک دوسرے سے آگے نکل جائے۔ اس منافست سے جہاں فقہ اور قانونی تفکیر کے عمل میں بے مثال پیش رفت ہوئی وہاں بعض اوقات ناخوشگوار اور دلچسپ واقعات بھی پیش آئے۔

ایک بار امام ابو طاہر دباسؒ کے شافعی معاصر ابو سعید ہرویؒ (م ۳۱۷ھ) کو کسی طرح معلوم ہو گیا کہ امام ابو طاہر دباسؒ نے ایسے سترہ قواعد منضبط کیے ہیں جن کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ کے جملہ اجتہادات تک بسہولت رسائی ہو سکتی ہے۔ امام ابو سعید ہرویؒ اس علمی راز کا پتہ چلانے کے ارادہ سے نکل کھڑے ہوئے۔ تحقیق پر معلوم ہوا کہ امام ابو طاہر دباسؒ نابینا ہیں، اس لیے وہ نہ تو قواعد کو قلم بند کر سکتے ہیں اور نہ ان کی تشریحات اور ان کے تحت آنے والے احکام لکھ سکتے ہیں۔ لہٰذا بھول

جانے کے خطرہ کے پیش نظر روزانہ رات کو نمازِ عشاء کے بعد جب مسجد بالکل خالی ہو جاتی ہے تو وہ اندر سے دروازہ بند کر کے ان قواعد کو زبانی دہراتے ہیں۔

یہ معلومات حاصل کرنے کے بعد امام ابوسعید ہرویؒ چل کر امام ابو طاہر دباسؒ کے وطن پہنچے۔ رات کو خاموشی سے مسجد میں گئے اور نمازِ عشاء کے بعد ایک چٹائی میں لپٹ کر بیٹھ گئے۔ امام ابو طاہرؒ نے حسبِ عادت اندر سے مسجد بند کر لی اور قواعد کو دہرانہ شروع کیا۔ جیسے جیسے وہ اپنے قواعد دہراتے جاتے، امام ابوسعید بھی خاموشی سے ان قواعد کو یاد کرتے جاتے تھے۔ ابھی سات قواعد تک ہی پہنچے تھے کہ غالباً چٹائی میں لپٹنے کی وجہ سے ان کو کھانسی آ گئی۔ امام ابو طاہرؒ کو پتہ چل گیا کہ آج کوئی ان کا علمی کارنامہ ان سے اُچک لینے کی غرض سے آ پہنچا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس علمی ''گھس بیٹھیے'' کی مرمت کی اور مسجد سے نکال باہر کیا اور آئندہ کے لیے یہ معمول ختم کر دیا۔ امام ابوسعید ہرویؒ نے بھی ان سات قواعد ہی پر اکتفا کرنے میں عافیت سمجھی اور واپس آ کر اپنے شاگردوں کو ان کی تعلیم دینے لگے (۱)۔

علامہ ابن نجیمؒ کی الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حمویؒ نے اس واقعہ کی صحت میں تامل ظاہر کیا ہے۔ انہوں نے ابوسعید ہرویؒ کے بجائے ہرات کے کسی عالم سے یہ واقعہ منسوب کیا ہے (۲)۔ یہ ساری تفصیلات چاہے اپنی جگہ صحیح نہ ہوں لیکن چونکہ بہت سے اصحاب نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، اس لیے اندازہ ہوتا ہے کہ واقعہ کی کچھ نہ کچھ بنیاد موجود ہے۔ اس طرح کے واقعات سے بھی پتہ چلتا ہے کہ قواعد کلّیہ کے علم کو اس کے دورِ آغاز ہی سے ہمارے فقہاء کی نظر میں بہت اہمیت اور قدر و منزلت حاصل تھی۔

حنفی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ

قواعد کلّیہ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے موضوعات مثلاً الفروق وغیرہ پر جو لٹریچر ہم تک پہنچا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسے ایک باقاعدہ علم کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے سب سے

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۵۰۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ص ۱۰
۲۔ حموی، غمز عیون البصائر ۱/۵۰

پہلے اس کی طرف حنفی فقہاء نے توجہ دی۔ اس ضمن میں سب سے پہلے فقیہ جن کی تحریروں میں اس پر باقاعدہ مباحث ملتے ہیں وہ امام محمد بن الحسن شیبانیؒ ہیں۔ ان کی کتابوں بالخصوص الجامع الکبیر، کتاب الأصل اور کتاب الحجة علی اهل المدینة میں جابجا ایسی بحثیں موجود ہیں جن سے علم قواعد وفروق کو منظم ومنضبط کرنے میں بڑی مدد ملی ہے۔

اس علم پر فقہ حنفی کی مشہور بنیادی کتب یہ ہیں:

اصول الکرخی

قواعد کلیہ کا قدیم مجموعہ جو ہم تک پہنچا ہے وہ امام ابوالحسن عبیداللہ بن الحسین کرخیؒ (م ۳۴۰ھ) کا رسالہ اصول الکرخی ہے۔ اس میں امام کرخیؒ نے انتالیس ایسے اصول وکلیات بیان کیے ہیں جو ان کی رائے میں فقہ حنفی کی بنیاد ہیں۔ ان میں کچھ اصول تو ایسے عمومی کلیات کی حیثیت رکھتے ہیں جو فقہ اسلامی کا مجموعی سرمایہ قرار دیئے جاسکتے ہیں اور کچھ اصول ایسے ہیں جو محض حنفی طرزِ استدلال اور اسلوبِ اجتہاد کے مطابق فقہی مسائل کا حل معلوم کرنے اور فقہی احکام کی علت کا پتا چلانے ہی میں کارآمد ہوسکتے ہیں۔ ان میں سے بعض اصول کو کسی قدر شدید تنقید کا نشانہ بھی بنایا گیا۔ مختلف حنفی فقہاء نے ان کے دفاع میں بہت سے دلائل اور اعتذارات بھی پیش کیے۔ مثلاً اصول الکرخی میں دیا گیا اٹھائیسواں اصول ملاحظہ فرمایئے:

> اَلْاَصْلُ اَنَّ کُلَّ آیَةٍ تُخَالِفُ اَصْحَابَنَا فَاِنَّھَا تُحْمَلُ عَلَی النَّسْخِ اَوْ عَلَی التَّرْجِیْحِ اَوْ عَلَی التَّاوِیْلِ مِنْ جِھَةِ التَّوْفِیْقِ.
>
> اصل یہ ہے کہ ہر وہ آیت جو ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو تو اس کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ منسوخ ہے، یا کسی اور دلیل کو اس پر ترجیح حاصل ہے یا اس میں ایسی تاویل کی جائے کہ اس آیت میں اور ہمارے اصحاب کے قول میں موافقت پیدا ہوجائے۔

اگرچہ اس اور اس جیسے دو ایک اصول کی جو تعبیر وتشریح حنفی علماء کرتے آئے ہیں وہ قابل

اعتراض نہیں ہے لیکن اس کے ظاہری الفاظ چوں کہ ذرا موحش واقع ہوئے ہیں اس لیے کسی نہ کسی تردد کی گنجائش بہرحال رہتی ہے۔

ایک آدھ ایسے مختلف فیہ اصول کی موجودگی سے کتاب کی قدر و قیمت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اور امام کرخیؒ کا یہ لازوال امتیاز اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ وہ قواعد فقہیہ پر سب سے پہلی موجود کتاب کے مصنف ہیں۔ امام کرخیؒ نے اس کتاب میں جو انتالیس کلیات جمع کیے ہیں ان میں بعض حضرات ان دو یا تین اصولوں کو شامل نہیں کرتے جو بقول ان کے حنفیت کی زائد از ضرورت تائید و مدافعت پر مبنی ہیں [1]۔

امام کرخیؒ کے ان ۳۹ اصول کی مختصر تشریح، بعد کے ایک نامور حنفی فقیہ امام نجم الدین ابوحفص عمر نسفیؒ (م ۵۳۷ھ) نے کی۔ انہوں نے ہر قاعدہ کے تحت ایک یا چند صورتوں میں ایک سے زائد مثالیں دے کر ان اصول کی افادیت بڑھا دی۔

تاسیس النظر

اصول الکرخی کے بعد اس میدان میں اہم کام امام ابوزید عبیداللہ بن عمر دبوسیؒ (م ۴۳۰ھ) کی کتاب تاسیس النظر کی صورت میں سامنے آیا۔ امام دبوسیؒ نے اس کتاب میں قواعد کلیہ کے ساتھ مختلف قواعد کے تحت آنے والے احکام کی مثالیں بھی دی ہیں۔ اسی طرح مختلف فقہی ابواب کے تحت مسائل کو منضبط کرنے والے بعض اہم ضوابط بھی کتاب میں درج کیے ہیں۔ کتاب کو نو اجزاء میں اور ہر جزء کو مختلف ابواب کے تحت تقسیم کیا گیا ہے۔ ہر باب میں اس موضوع سے متعلق یا اس سے ملتے جلتے امور سے متعلق اصول و کلیات بیان کیے گئے ہیں۔ ہر اصل اور کلیہ کی مثالیں اور تطبیقی نظائر بھی توضیح مراد کی غرض سے دیئے گئے ہیں۔

۱۔ استاذ مصطفیٰ احمد زرقاء نے (حوالہ ماقبل ص ۹۴۸) امام کرخی کے ان کلیات کی تعداد ۳۷ اور مولانا عبدالقدوس ہاشمی نے (مقدمہ اردو ترجمہ اصول الکرخی، اسلام آباد ۱۴۰۲ھ ص ۸) ۳۶ قرار دی ہے۔ استاذ زرقاء نے اصل کتاب کے دو اور مولانا ہاشمی نے تین کلیات کو شمار نہیں کیا۔

الاشباہ والنظائر

متقدمین کے انداز پر قواعد کلّیہ پر کام کرنے والے اہم حنفی فقیہ زین العابدین ابراہیم ابن نجیمؒ مصری (م ۹۷۰ھ) ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں قواعد کلّیہ، فروق اور اشباہ ونظائر وغیرہ ملتے جلتے علوم سے بحث کی ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب کو سات حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ کو فن کا نام دیا ہے۔ فن اوّل میں پچیس قواعد پر بحث کی ہے اوران پچیس قواعد کو پھر دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصہ میں وہ چھ قواعد درج کیے ہیں جن کو علامہ ابن نجیمؒ کی رائے میں فقہِ اسلامی کی بنیاد کا درجہ حاصل ہے اور فقہِ اسلامی کے دوسرے تمام قواعد کلّیہ، اصول، ضوابط اور فروعی احکام سب بلا واسطہ یا بالواسطہ ان چھ قواعد سے متعلق ہیں:

۱۔ اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

امور اپنے مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جائیں گے۔

۲۔ اَلضَّرَرُ يُزَالُ

ضرر کو ختم کیا جائے گا۔

۳۔ اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

رسم ورواج کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔

۴۔ اَلْيَقِيْنُ لَايَزُوْلُ بِالشَّكِّ

یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

۵۔ اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

مشقت سہولت کو جنم دیتی ہے۔

۶۔ لَاثَوَابَ اِلَّا بِالنِّيَّةِ

ثواب نیت کے ساتھ ہے۔

دوسرے حصہ میں علامہ ابن نجیم نے مختلف موضوعات پر اُنیس قواعد بیان کیے ہیں جو پہلے چھ یا پانچ قواعد کی بہ نسبت کم جامعیت رکھتے ہیں اوران کے اطلاق کی ہمہ گیری ذرا کم ہے۔

مجامع الحقائق

بارہویں صدی ہجری کے وسط میں ترکی کے حنفی فقیہ علامہ محمد ابوسعید خادمیؒ نے قواعد کلّیہ پر قابلِ ذکر کام کیا۔ انہوں نے اصولِ فقہ پر ایک کتاب مجامع الحقائق کے نام سے لکھی جس کے آخری باب میں قواعد کلّیہ پر بحث کی۔ انہوں نے قواعد کو حروفِ تہجی کی ترتیب سے جمع کر دیا ہے۔ علامہ خادمیؒ نے خود ہی اپنی اس کتاب کی شرح بھی لکھی تھی جو منافع الحقائق کے نام سے اسی متن کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔

مجلّة الاحکام العدلیة

مجلّة الاحکام العدلیة نے قواعد کلّیہ کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ''مجلّہ'' کے مرتبین نے علامہ ابن نجیمؒ اور علامہ خادمیؒ وغیرہ کے ہاں جو موتی بکھرے ہوئے تھے، ان کو مہذب و منقح کر کے ننانوے قواعد کی صورت میں مرتب کیا۔ ''مجلّہ'' میں بیان کیے گئے جو ۹۹ قواعد کلّیہ اپنی جامعیت، عبارت کی خوبصورتی اور اختصار کی وجہ سے سارے قواعدی لٹریچر میں ممتاز ہیں۔ ''مجلّہ'' کے مرتبین نے اس وقت تک ہونے والے سارے (حنفی) کام سے استفادہ کیا اور ننانوے عمومی قواعد منتخب کر کے انہیں یکجا کر دیا۔

''مجلّہ'' کے ہر شارح نے ان قواعد کی شرح اپنے انداز میں کی ہے۔ اس کے پانچ شارحین مشہور ہیں: خالد اتاسی، علی حیدر، منیر قاضی، یوسف اوصاف اور سلیم بن رستم باز لبنانی (مسیحی)۔ ان شارحین میں ابتدائی دو یعنی خالد اتاسی اور علی حیدر کی شرحیں بہت مقبول و متداول رہی ہیں [1]۔

الفوائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية

یہ کتاب شیخ محمود حمزہؒ کی ہے جو سلطان عبدالحمید خان مرحوم کے زمانہ میں دمشق میں مفتی

۱۔ اوّل الذکر پاکستان میں بھی پانچ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد سے شائع ہو رہا ہے۔ علی حیدر کی شرح کا اردو ترجمہ شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی یونیورسٹی اسلام آباد میں ہو رہا ہے۔

تھے۔ انہوں نے اس کتاب میں قواعد کلیہ، ضوابط فقہیہ اور اصول فقہیہ سب کا بھرپور استقصاء کر کے ان کو فقہی ابواب پر مرتب کر دیا۔ اس کتاب میں بیان کردہ قواعد وضوابط کی کل تعداد اڑھائی سو ہے۔ علاوہ ازیں مصنف محترم نے قواعد کے ساتھ ساتھ چھ سو چھتیس فوائد بھی ذکر کیے ہیں جو گراں قدر علمی فوائد پر مشتمل ہیں۔ اس طرح قواعد وفوائد کی کل تعداد آٹھ سو چھیاسی ہے۔ مصنف نے فائدہ کا لفظ قریب قریب ضابطہ کے مفہوم میں استعمال کیا ہے [1]۔ مفتی حمزہ نے وقف سے متعلق قواعد کا بھی ایک مجموعہ مرتب کیا تھا [2]۔

مالکی فقہاء اور علم قواعد کلیّہ

مالکی فقہ میں بھی علم قواعد کلیّہ پر کام بہت پہلے شروع ہو گیا تھا۔ اس ضمن میں متعدد مالکی فقہاء کے نام گنوائے جا سکتے ہیں۔ سرِ دست مندرجہ ذیل کتب اور ان کے تعارف پر اکتفا کیا جاتا ہے:

اصول الفتیا

قواعد کلیّہ پر مشتمل یہ کتاب محمد بن حارث اسد خشی ؒ (م ۳۶۱ھ) کی ہے۔ انہوں نے اس کتاب کو فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دیا ہے۔ یہ کتاب زیورِ طبع سے آراستہ نہیں ہو سکی۔ یہ مخطوط کی شکل میں جامعہ ام القریٰ مکہ مکرمہ کی لائبریری میں محفوظ ہے جہاں اس کی مائیکروفلم بھی دستیاب ہے۔

انوار البروق فی انواء الفروق

یہ کتاب علمی دنیا میں الفروق کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مصنف شہاب الدین احمد بن ادریس قرافی ؒ (م ۶۸۴ھ) ہیں۔ علم قواعد فقہیہ کے چوٹی کے علماء میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اس کتاب میں قواعد کی ترتیب فقہی ہے۔ علامہ قرافی ؒ نے اس کتاب میں دو سو چوہتر فروق بیان کیے ہیں اور ہر فرق میں دو قاعدے درج ہیں۔ یوں اس کتاب میں پانچ سو اڑتالیس فقہی قواعد بیان کیے گئے ہیں اور مناسب فروع سے ہر قاعدہ کی وضاحت کی گئی ہے۔

1۔ راقم الحروف استاذ جلیل ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم کا شکر گزار ہے جن کی عنایت سے اس کتاب کی ایک عکسی نقل پیرس کے مرکزی کتب خانہ سے حاصل ہوئی۔
2۔ بحوالہ المدخل الفقھی العام ۲/۹۵۷-۹۵۸

القواعد

اس کے مصنف ابوعبداللہ محمد بن محمد بن احمد مِقّرِی (م ۷۵۸ھ) ہیں۔ آپ مالکی فقہ میں رتبہء اجتہاد تک پہنچے ہوئے تھے۔ علامہ مقریؒ قواعد کے صرف ناقل ہی نہیں ہیں بلکہ آپ نے بعض نئے قواعد وضع بھی کیے تھے۔ انہوں نے فقہی تعصب سے پاک بلکہ فقہی تعصب کی مذمت میں قواعد وضع کیے۔ قواعد بنانے میں آپ کا اسلوب یہ تھا کہ آپ قاعدہ میں اختصار کرتے جس کے تحت کثیر معانی اور فقہی فروع آ جاتے۔ قاعدہ فقہیہ کے اختصار وایجاز میں یہ خوبی ہے کہ اسے یاد کر لینا آسان ہوتا ہے۔

علامہ مقریؒ نے اس کتاب میں قواعد کو فقہی ابواب کے تحت بیان کیا ہے مثلاً طہارت، صلوٰۃ اور زکوٰۃ۔ ہر قاعدہ کا آغاز لفظ قاعدہ کے عنوان سے ہوتا ہے۔ بعض اوقات دو قواعد کو ایک ہی عنوان کے تحت بیان کر کے اس کی وضاحت کر دی جاتی ہے۔ علامہ مقریؒ دونوں قسم کے قواعد فقہیہ کا ذکر کرتے ہیں، قواعد کلّیہ بھی اور قواعد خلافیہ بھی۔ قواعد خلافیہ سے مراد ایسے قواعد ہیں جن کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس اختلاف کی بنیاد پر فروعی مسائل میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ اختلاف تینوں ائمہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان ہوتا ہے اور بعض اوقات یہ اختلاف فقہ مالکی کے اپنے علماء کے درمیان ہوتا ہے۔

علامہ مقری نے اس کتاب میں قواعد فقہیہ کے فروعی مسائل کو نہایت مختصر انداز میں درج کیا ہے۔ وہ بعض اوقات کسی قاعدہ کے لیے قرآن مجید یا سنّت سے دلیل بھی بیان کرتے ہیں۔

ایضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالكؒ

یہ کتاب احمد بن یحییٰ الونشریسی (م ۹۱۴ھ) نے لکھی ہے جسے انہوں نے امام مالکؒ کے فقہ پر مرتب کیا ہے۔ کتاب ایک سو آٹھ قواعد پر مشتمل ہے۔ علامہ احمد بن یحییٰ الونشریسی کے بیٹے عبدالواحد (م ۹۵۵ھ) نے اپنے والد کے قواعد کا منظوم ترجمہ کیا۔

شافعی فقہاء اور علم قواعد کلیہ

پہلے شافعی فقیہ جنہوں نے قواعد کلیہ کی طرف توجہ کی وہ ہرات کے قاضی ابو سعید ہرویؒ تھے۔ یہ وہی ہیں جنہوں نے چٹائی میں چھپ کر حنفی فقیہ ابو طاہر دباس کے سترہ قواعد میں سے سات قواعد ''چوری'' کیے تھے۔ قاضی ابو سعیدؒ نے جب یہ سات قواعد لے کر فقہائے شافعیہ کے حلقوں میں متعارف کرائے تو قاضی حسینؒ نے انہی قواعد کی طرز پر فقہ شافعی کے قواعد مرتب کیے۔ وہ غور وفکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ امام شافعیؒ کے اجتہادات کی بنیاد ان چار قواعد پر ہے:

۱۔　اَلْيَقِيْنُ لَايَزُوْلُ بِالشَّكِ

یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

۲۔　اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

مشقت سہولت کو جنم دیتی ہے، یا سہولت کا باعث بنتی ہے۔

۳۔　اَلضَّرَرُ يُزَالُ

ضرر کو ختم کیا جائے گا۔

۴۔　اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

رسم ورواج کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔

بعد میں بعض شافعی فقہاء نے ان چار میں ایک پانچویں قاعدہ کا اضافہ بھی کیا جو یہ تھا:

۵۔　اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

معاملات کا دارومدار ان کے مقاصد پر ہوگا۔

اسلام کے پانچ بنیادی ارکان ہیں، اس لیے ان بنیادی عقائد کے لیے پانچ کا عدد فقہاء کرام کے حلقوں میں خاصا مقبول ہوا۔ علامہ علائی نے کہا کہ یہ آخری اضافہ بہت مناسب ہے، اس لیے کہ خود امام شافعیؒ نے حدیث انما الاعمال بالنيات یعنی اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے (جس سے یہ قاعدہ ماخوذ ہے) کے بارے میں فرمایا کہ اس میں ایک تہائی علمِ شریعت آجاتا ہے۔ لیکن علامہ تاج الدین سبکیؒ کا کہنا ہے کہ ان پانچ قواعد کو سارے علمِ فقہ کی بنیاد قرار دینا محض تکلف اور زبردستی

ہے۔مثلاً پانچواں قاعدہ اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِھَا اپنے نتائج کے اعتبار سے پہلے قاعدہ کے مفہوم میں شامل ہے۔اس سے بھی آگے بڑھ کر قاضی عزالدین بن عبدالسلامؒ نے تو سارے علم فقہ کی بنیاد دو چیزوں کو قرار دیا ہے:

۱۔ مصالح کا حصول

۲۔ مفاسد کا دفعیہ

ذرا غور کیا جائے تو ان دونوں کو بھی الگ الگ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔مفاسد کا دفعیہ بھی مصالح ومقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ مصلحت کا حصول ہی سارے علم فقہ کا اصول الأصول ہے۔ بناں بریں اگر مذکورہ بالا قواعد میں سے کوئی ایک قاعدہ سارے علمِ فقہ کی بنیاد بن سکتا ہے تو وہ اوپر بیان کیے گئے پانچ قواعد میں سے تیسرا قاعدہ ہے: الضرر یزال یعنی ضرر اور نقصان کو ختم کیا جائے گا[1]۔

امام محمد بن ادریس شافعیؒ (م۲۰۴ھ) نے بہت سے قواعد کی دریافت کا شرف حاصل کیا اور آج تک دنیائے فقہ ان کی احسان مند چلی آ رہی ہے۔امام شافعیؒ کی عظیم الشان موضوعاتی تالیف کتاب الأم (جو واقعتاً فقہ شافعی کی تمام کتب کی ماں ہے) کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو جا بجا ایسے اصول بکھرے ہوئے ملتے ہیں جنہوں نے آگے چل کر قواعد کی شکل اختیار کر لی۔شافعی فقہاء نے علم قواعد کلیہ پر قلم اٹھایا اور اس موضوع پر متعدد کتب لکھیں۔ ذیل میں ان کی چند اہم کتب اور ان کا تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔

قواعد الأحکام فی مصالح الأنام

قواعد کلیہ کے موضوع پر فقہ شافعی کی جو اوّلین کتاب قبولیتِ عام کے مقام پر فائز ہوئی وہ قاضی القضاۃ شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام سلمی (م۶۶۰ھ) کی کتاب قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ہے۔آپ ''سلطان العلماء'' کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔

یہ کتاب بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم ہے اور وہ دو ہی بنیادی امور سے بحث کرتی ہے۔

۱۔ کتاب الفروق، المقدمۃ ص ۱۱

جلد اوّل مصلحہ اور مفسدہ کے تصورات پر نظری بحث کرتی ہے اور اس میں وہ تمام اصولی اور فقہی بحثیں آ گئی ہیں جن کا مصلحہ اور مفسدہ سے بالواسطہ یا بلاواسطہ کوئی تعلق ہے یعنی مصالح ومفاسد کی قسمیں، ان کے تعین کا طریقہ، مفاسد سے عہدہ برآ ہونے میں شریعت کا طریق کار، شرعی سزاؤں اور مفاسد میں باہمی تعلق، مصلحت اور تصورِ عدل، مصلحت اور حقوق، مفسدہ اور ضرر وغیرہ۔ دوسری جلد میں زیادہ تر وہ مباحث ہیں جو علمی اور تطبیقی نوعیت کے ہیں۔ ان میں دکھایا گیا ہے کہ مختلف فقہی ابواب و مسائل میں کس طرح مصلحت ومفسدہ کے اصول کارفرما ہوتے ہیں اور ان اصولوں کی تطبیق کی کیا کیا علمی صورتیں ہیں۔

یہ کتاب اس اعتبار سے تو قواعد کلّیہ کی کتاب نہیں ہے کہ اس میں الگ الگ موضوعات کے اعتبار سے قواعد بیان کیے گئے ہیں لیکن قواعدی ادب میں یہ اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ بہت سے اہم فقہی اصول وقواعد کی پشت پر جو قانونی تفکیر کام کر رہی ہے اس کتاب میں اس پر بڑی مفصل بحث کی گئی ہے اور اس میں ایسی بہت سی ضمنی بحثیں آ گئی ہیں جن سے واقفیت حاصل کیے بغیر مختلف قواعد کلّیہ اور بہت سے اہم فقہی مباحث سمجھنا دشوار ہے۔

تخريج الفروع على الاصول

یہ تصنیف ساتویں صدی ہجری کے نصف اوّل کے شافعی فقیہ ابوالمناقب محمود بن احمد زنجانیؒ کی ہے جو تاتاریوں کے ہاتھوں سقوطِ بغداد کے وقت دارالخلافہ میں قاضی القضاۃ تھے۔ علامہ زنجانیؒ کی واحد کتاب جو ہم تک پہنچی ہے وہ یہی کتاب ہے۔ اس کتاب کا موضوع یہ ہے کہ فقہ اسلامی کے فروعی مسائل کس طرح اور کن اصولوں کے تحت مندرج ہوتے ہیں اور کن قواعد واسالیب کے تحت ان کو ان اصولوں سے منظم کیا جاتا ہے۔ کتاب کے ابواب کی تقسیم اصولی کے بجائے فقہی ہے۔ ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں اور عموماً ہر فصل کسی قاعدہ، اصول یا ضابطہ سے شروع ہوتی ہے۔ پھر بطور مثال مختلف فقہی فروع کا ذکر آتا ہے۔ مثالوں میں مصنف نے صرف فقہ حنفی اور فقہ شافعی کے مسائل کا ذکر کیا ہے اور انہی دو فقہی مسالک کے محاکمہ اور مباحثہ تک خود کو محدود رکھا ہے۔ اگرچہ یہ کتاب براہِ

راست قواعد کلّیہ کے موضوع پر نہیں ہے تاہم اس میں بہت سے قواعد کا ذکر آ گیا ہے اور بے شمار اصولی ضوابط سے بحث کی گئی ہے۔

التمهيد في تخريج الفروع على الاصول

یہ آٹھویں صدی کے معروف شافعی فقیہ جمال الدین ابو محمد عبدالرحیم بن الحسن اسنویؒ (م۷۷۲ھ) کی تصنیف ہے جس نے علامہ اسنویؒ کو فقہ اسلامی کی تاریخ میں نمایاں مقام عطا کیا۔

اس کتاب میں مصنف نے بہت سے اہم فقہی اصول بیان کر کے یہ بتایا ہے کہ فقہی مسائل اور فروع پر ان کا انطباق کیسے ہوتا ہے۔ کتاب کا اندازِ بیان فقہی نہیں اصولی ہے۔ پوری کتاب ایک مقدمہ اور سات اجزاء میں تقسیم ہے۔ پہلے چار اجزاء چار مشہور فقہی مآخذ، کتاب، سنّت، اجماع اور قیاس سے معنون ہیں۔ بقیہ اجزاء کے عنوانات میں مختلف فیہ ادلّہ شرعیہ، ادلّہ کے مابین تعارض وترجیح اور اجتہاد و افتاء شامل ہیں۔ اصولی مباحث کے اعتبار سے اس کتاب کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ لیکن علم قواعد کلّیہ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کتاب کو اس موضوع پر موجود لٹریچر میں ثانوی جگہ ہی مل سکتی ہے، کیونکہ اس کا براہِ راست موضوع قواعد کلّیہ نہیں ہیں۔ البتہ ضمناً یہ قواعد اس کتاب کی بحثوں میں مل جاتے ہیں۔

المنثور في القواعد الفقهية

یہ تصنیف ترکی الاصل مصری المسکن شافعی فقیہ بدرالدین محمد بن بہادر زرکشیؒ (م۷۹۴ھ) کی ہے۔ اس کتاب کے اصل نام کے بارہ میں تذکرہ نگاروں میں اختلاف رہا ہے۔ کتاب کے فاضل محقق ڈاکٹر تیسیر نے اسی نام کو ترجیح دی ہے جو اوپر کے عنوان میں اختیار کیا گیا ہے اور جس نام سے یہ کتاب چھپی ہے۔ اس کتاب کی ترتیب فقہی مباحث یا علمی ضروریات کے بجائے ابجدی ہے۔ کتاب میں کئی ایسے قواعد بھی ملتے ہیں جو بظاہر علامہ زرکشیؒ ہی کی دریافت ہیں اور ان سے پہلے کسی اور مصنف یا فقیہ کے ہاں نہیں ملتے۔ علامہ زرکشیؒ چونکہ شافعی المسلک ہیں اس لیے ان کے ہاں ایسے قواعد بھی ملتے ہیں جو صرف فقہ شافعی کے اجتہاد پر مبنی ہیں اور دوسرے فقہی اجتہادات ان سے اتفاق

نہیں کرتے۔

الاشباہ والنظائر

قواعد کلیہ کے موضوع پر فقہ شافعی کی یہ وہ مقبول ترین کتاب ہے جس نے تمام فقہائے اسلام کو متاثر کیا اور دنیائے اسلام کے ہر علاقہ کے طالبانِ فقہ میں اپنا مقام بنایا۔ اس کتاب کے مصنف جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ) ہیں جن کی تصانیف کی کل تعداد کا اندازہ پانچ سو سے زائد کیا گیا ہے۔

یہ کتاب سات حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ ان پانچ قواعد کلیہ کی تشریح وتفسیر سے عبارت ہے جن کو فقہ اسلامی کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ اس پورے حصے میں دوسرے بہت سے قواعد و ضوابط کا ذکر بھی ہے۔ مصنف نے یہ التزام بھی کیا ہے کہ ہر قاعدہ کا مأخذ قرآن مجید اور سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے متعین کیا جائے اور متعلقہ احادیث کی تخریج بھی کی ہے۔ مصنف نے یہ بھی بتایا ہے کہ کس قاعدہ کو سب سے پہلے کس فقیہ نے دریافت کیا اور موجودہ عبارت کا پیرایہ عطا کیا۔ بعض قواعد کی انہوں نے تصریح کی ہے کہ ان کی اوّلین دریافت کا سہرا خود امام شافعیؒ کے سر ہے۔

دوسرے حصے میں ان چالیس قواعد کلیہ کا ذکر ہے جن کے ماتحت بہت بڑی تعداد میں جزئی صورتیں داخل ہیں۔ ان اصل چالیس قواعد کے ساتھ ساتھ دوسرے بہت سے ضمنی اور ذیلی ضوابط بھی بیان ہوئے ہیں۔ ہر قاعدہ کا شرعی اور فقہی مأخذ متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کئی قواعد کے اوّلین مرتبین کا تعین کیا گیا ہے۔

کتاب کا تیسرا حصہ ان بیس قواعد پر مشتمل ہے جن کو مصنف نے اختلافی قرار دیا ہے۔ چوتھے حصے میں جابجا بہت سے قواعد وضوابط بکھرے ہوئے ہیں جن کی تعداد پہلے تینوں اجزاء میں بیان کردہ قواعد وضوابط سے زیادہ ہے۔

کتاب کے پانچویں حصے کو مصنف نے نظائر ابواب کا عنوان دیا ہے۔ اس میں طہارت اور نماز کے ابواب سے لے کر معروف فقہی ترتیب کے مطابق تمام اہم فقہی ابواب موجود ہیں۔ اس

کا موضوع بعض مماثل فقہی امور پر بحث کر کے ان کے احکام کا تعین کرنا ہے۔ اس حصہ میں عمومی انداز کے قواعد کلّیہ تو بہت کم ہیں، البتہ ایسے فقہی ضوابط بہت ہیں جو خاص خاص فقہی ابواب سے متعلق ہوں۔

کتاب کا چھٹا حصہ فروق پر ہے۔ اس میں مصنف نے مختلف فقہی ابواب مثلاً وضو اور غسل، اذان اور اقامت، نکاح وطلاق اور دیگر دیوانی وفوجداری معاملات میں زیرِ بحث بظاہر مماثل اور درحقیقت مختلف مباحث کا ذکر کیا ہے۔

کتاب کا ساتواں حصہ متفرق نظائر کے بارے میں ہے۔ کتاب کے آخر میں پنتالیس اشعار پر مشتمل ایک نظم ہے جس میں کسی فقیہ شاعر یا شاعر فقیہ نے ان تیس صورتوں کو نظم کر دیا ہے جن میں فقہ شافعی کی رو سے ناواقفیت کو ایک جائز عذر نہیں مانا جائے گا۔ یاد رہے کہ دنیا کے دوسرے بہت سے قوانین کے برعکس فقہ اسلامی میں قانون سے ناواقفیت کو بہت سی صورتوں میں ایک جائز عذر کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔

حنبلی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ

قواعد پر حنبلی فقہاء کی چند مشہور کتب مندرجہ ذیل ہیں:

تقریر القواعد و تحریف الفوائد

حنبلی فقہاء میں جن حضرات نے سب سے پہلے قواعد کے موضوع پر جداگانہ کتابیں لکھیں اور جو ہم تک پہنچیں ان میں عبدالرحمٰن بن احمد بن رجبؒ بغدادی (م ۷۹۵ھ) کا نام سب سے نمایاں ہے۔ ابن رجبؒ کی کتاب جو عام طور پر **قواعد ابن رجب** کہلاتی ہے، فقہ حنبلی کی اہم اور مقبول کتابوں میں سے ہے۔ اس کا مکمل نام **تقریر القواعد و تحریر الفوائد** ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں ایک سو ساٹھ قواعد اور آخر میں اکیس فوائد ذکر کیے ہیں۔ اس کتاب میں قواعد سے ان کی مراد فنی اعتبار سے فقہی قواعد نہیں ہیں بلکہ غالباً وہ لفظ قواعد کو مباحث یا ملتے جلتے مباحث کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا اسلوب یہ ہے کہ وہ قاعدہ کے عنوان سے کسی ایک بنیادی فقہی مسئلہ کو

لے کر اس کو بہت وضاحت اور تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

القواعد والفوائد الاصولية

فقہ حنبلی کی ایک اور قابل ذکر کتاب علامہ ابن رجب کے تلمیذ رشید ابوالحسن علاء الدین علی بن عباس بن اللحامؒ (م ۸۰۳ھ) کی ہے جس کا نام کتاب القواعد ہے۔ اس کتاب کا پورا نام القواعد والفوائد الاصولية وما يتعلق بها من الاحكام الشرعية ہے۔ ابن اللحامؒ کچھ عرصہ دمشق کے نائب قاضی بھی رہے، لیکن جب باقاعدہ قاضی کا منصب سنبھالنے کے لیے کہا گیا تو معذرت کر دی۔ قاہرہ میں سکونت اختیار کر کے منصوریہ میں درس و تدریس کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔

[ڈاکٹر محمود احمد غازی]

مصادر و مراجع

۱۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن سلام (م ۴۶۳ھ)، بيان جامع العلم و فضله، دارابن الجوزی، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء

۲۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم (م ۹۷۰ھ)، الاشباه والنظائر مع شرحه غمز عيون البصائر، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ

۳۔ ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم (م ۱۸۲ھ)، كتاب الخراج، دارالمعرفة، بيروت لبنان ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء

۴۔ اوصاف، یوسف، مرآة المجلة، المطبعة العمومية مصر ۱۸۹۴ء

۵۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحيح البخاری، دارالفكر، بيروت لبنان ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء

۶۔ حموی، احمد بن محمد مصری (م ۱۰۹۸ھ)، غمزعيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ

۷۔ زرقا، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقهی العام، دارالفکر ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۸ء

۸۔ علی حیدر، دررالحکام علی شرح مجلة الاحکام، مکتبة العربیة ،کانسی روڈ کوئٹہ، سال اشاعت ندارد

۹۔ قرانی، احمد بن ادریس (م۶۸۴ھ)، الفروق، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۸ء

فصل دوم

قواعد کلّیہ کا موضوعاتی مطالعہ

قواعد کلّیہ کی تعریف میں بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ قواعد اگرچہ کلّیہ کہلاتے ہیں لیکن اکثر صورتوں میں یہ قواعد کلّیہ کے بجائے اکثریہ ہیں۔ ان کے تحت آنے والی اکثر جزوی صورتوں میں ان قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ ذیل میں چند اہم قواعد کلّیہ کا موضوعاتی اعتبار سے مطالعہ کیا جائے گا۔ کسی قاعدہ کا کسی خاص موضوع کے تحت مطالعہ کرنے کا ہرگز یہ معنی نہیں ہے کہ وہ قاعدہ صرف اسی ایک موضوع کے تحت آتا ہے بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس موضوع کی اکثر جزوی صورتوں میں اس قاعدہ کا اطلاق ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اس قاعدہ کا تعلق کسی اور موضوع سے بھی ہو سکتا ہے۔

عمومی قواعد

۱۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

امور اپنے مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جائیں گے۔

یعنی کسی کام کے بارے میں جو حکم دیا جائے گا اس کی بنیاد اس مقصد پر ہوگی جو اس کام سے مقصود تھا[۱]۔ لوگوں کے اعمال و افعال اور ان کے قولی و فعلی تصرفات کے قانونی نتائج اور احکام کا دارومدار کرنے یا کہنے والے کی نیت اور ارادہ پر ہوتا ہے۔ جیسی نیت اور ارادہ ہوگا ویسے ہی اس قول یا فعل کے قانونی نتائج مرتب ہوں گے اور ویسے ہی اس پر فقہی احکام کا اطلاق ہوگا[۲]۔

یہ قاعدہ کلّیہ ایک مشہور حدیث سے مستنبط ہے جسے صحاح ستہ کے مولفین اور دیگر بہت سے

۱۔ اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۱۶

۲۔ المدخل الفقھی العام ۲/۹۶۵

محدّثین نے روایت کیا ہے۔ حضرت عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔ یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے۔

اس قاعدہ کلّیہ کی وضاحت کے لیے مندرجہ ذیل مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ بعض عبادات ایسی ہیں جن کے صحیح ہونے کا دارومدار نیت پر ہوتا ہے۔ اگر نیت ہو تو وہ عبادات درست ہوتی ہیں، ورنہ نہیں۔ مثلاً نماز، امامت، اقتداء، روزہ، زکوٰۃ، اعتکاف، حج، عمرہ، طواف اور نذر وغیرہ۔ بہت سے امور ایسے ہیں جن کو عبادت اور امتثالِ امرِ الٰہی کی نیت سے کیا جائے تو وہ عبادت اور باعثِ اجر وثواب ہوتی ہیں۔ مثلاً درس وتدریسِ علم دین، تصانیفِ فتاویٰ، فیصلہ جات اور تحمل وادائے شہادت وغیرہ۔ اگر عادات کو موجبِ عبادت سمجھ کر کیا جائے تو وہ عبادت ہو جاتی ہیں مثلاً اکلِ حلال اور نیند وغیرہ [1]۔

۲۔ جو عبادات عادات سے کوئی مشابہت نہیں رکھتیں اور نہ خود ان عبادات میں التباس ہو سکتا ہے وہاں نیت ضروری نہیں ہے۔ مثلاً ایمان باللہ، قرأتِ قرآن اور ذکرِ الٰہی وغیرہ میں نیت ضروری نہیں ہے۔ لیکن اگر قرأتِ قرآن اور ذکرِ الٰہی کسی منّت اور نذر کے طور پر ہو تو نیت ضروری ہے تاکہ عام قرأتِ قرآن اور عام ذکرِ الٰہی کو نذر شدہ قرأتِ قرآن اور نذر شدہ ذکرِ الٰہی سے ممیّز کیا جا سکے۔ البتہ نماز میں نیت ضروری ہے۔ اس لیے ایک نماز کو دوسری نماز سے ممیّز کرنا ضروری ہوتا ہے، یعنی عصر کو ظہر سے، فجر کو جمعہ سے، فرض کو سنّت سے اور سنّت کو نفل سے وغیرہ وغیرہ [2]۔

۳۔ قتل کی سب اقسام اس اعتبار سے برابر ہیں کہ اس کے نتیجہ میں ایک انسان کی جان چلی جاتی ہے لیکن نیت اور ارادہ کے بدلنے سے احکام اور قانونی نتائج بدل جاتے ہیں۔ قتل اگر ارادی ہو تو قتل عمد ہے، اس کے احکام اور نتائج اور ہیں، اگر شبہ عمد ہو تو احکام اور نتائج

۱۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۲۳-۲۴

۲۔ حوالہ بالا ۱/ ۲۸ تا ۳۴ (ملخصاً)

اور ہیں اور اگر بغیر کسی ارادہ کے محض غلطی اور خطا سے سرزد ہو گیا ہو تو اس کے احکام اور نتائج مختلف ہوتے ہیں[۱]۔

۴۔ کوئی گری پڑی چیز اگر اس ارادہ سے اٹھائی جائے کہ اصل مالک کو تلاش کر کے اس کو واپس کر دی جائے گی تو جائز ہے۔ اگر نیت یہ ہے کہ وہ چیز خود دبا لیں گے تو اسے اٹھانے والا غاصب اور گناہ گار متصور ہوتا ہے[۲]۔

۵۔ اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان سے (بلا عذرِ شرعی اور) بالارادہ تین دن سے زیادہ قطع تعلق کرتا ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔ لیکن اگر بالارادہ ایسا نہیں ہوا بلکہ محض اتفاقاً ایک عرصہ تک ملنے جلنے کا موقع نہیں ملا تو جائز ہے[۳]۔

۲۔قاعدہ کلیہ : اَلْیَقِیْنُ لَایَزُوْلُ بِالشَّکِ

یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

یہ شریعت کا ایک نہایت اہم اور بنیادی قاعدہ ہے۔ اس کی تائید قرآن مجید، سنت اور عقل سب سے ہوتی ہے۔ عقلاً تو اس کے درست ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا۔ آخر اس میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ یقین کا درجہ بہر حال شک سے اونچا اور مضبوط ہے۔ لہٰذا یقین کی بنیاد پر قطعی طور پر طے شدہ حتمی حکم کو محض شک کی بنیاد پر ختم نہیں کیا جا سکتا۔ شریعت کے احکام اور کتاب و سنت کے اصولوں کی روشنی میں یہ قاعدہ کلیہ مرتب کیا گیا ہے جو فقہ کے تمام ابواب میں کارفرما رہتا ہے۔ عبادات، معاملات اور جنایات وغیرہ سے لے کر تمام قانونی معاملات میں اس قاعدہ کلیہ پر عمل درآمد ہوتا ہے[۴]۔

فقہاء کے نزدیک کسی شے کے وقوع یا عدم وقوع پر دل کا ٹھک جانا اور قطعی طور پر مطمئن ہو

۱۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۲/۹۶۵

۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۷

۳۔ حوالہ بالا ۱/۱۰۳

۴۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۶۷

جانا یقین کہلاتا ہے[۱]۔

شک سے مراد یہ ہے کہ دونوں پہلو برابر ہوں۔ ظن سے مراد یہ ہے کہ ایک پہلو غالب ہو۔ ظن کا اطلاق عموماً وہاں ہوتا ہے جہاں اچھائی کا پہلو غالب ہو۔ اس کے برعکس وہم کا استعمال وہاں ہوتا ہے جہاں غلطی کا پہلو غالب ہو۔ ظنِ غالب سے مراد ظن کی وہ قسم ہے جس میں غالب پہلو اتنا نمایاں طور پر غالب ہو کہ اس پر دل جُھک جائے۔ فقہاء کے نزدیک ظنِ غالب یقین کے قریب قریب درجہ کا نام ہے[۲]۔ لہٰذا جو چیز ظنِ غالب سے ثابت ہوئی ہو وہ بھی محض شک یا وہم کی بنیاد پر مشکوک نہیں ٹھہرتی۔ مثلاً:

۱۔ یہ ثابت ہو جائے کہ ایک شخص پر قرض تھا اور اسی اثنا میں وہ مر جائے۔ اب یہ شک پیدا ہو جائے کہ اس نے مرنے سے قبل قرض ادا کر دیا تھا یا نہیں۔ اس شک کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا اور متوفی کے ذمہ قرض باقی سمجھا جائے گا[۳]۔

۲۔ کسی امین کے پاس امانت ضائع ہو جائے۔ اب اس امر میں شک ہے کہ امانت کے ضائع ہونے میں امین کی کسی غلطی، زیادتی یا کوتاہی کو دخل ہے (کہ اس سے تاوان دلایا جائے) یا وہ محض بخت واتفاق ہی سے ضائع ہوئی ہے (کہ اس سے تاوان اور ضمان نہ دلایا جائے)۔ اس صورت میں امانت کا ضیاع محض بخت واتفاق کی بنیاد پر مانا جائے گا اور امین کو تاوان ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ بات تو یقینی ہے کہ جب مالک نے اپنی چیز امین کے پاس بطور امانت رکھی تھی تو اسے امانت دار اور دیانت دار ہی سمجھ کر رکھی تھی۔ اب جب تک اس کا بددیانت، غیر امانت دار یا غیر ذمہ دار ہونا یقینی طور پر ثابت نہ ہو جائے، اس وقت تک امین کو دیانت دار، امانت دار اور ذمہ دار ہی مانا جائے گا[۴]۔

۱۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۱۸
۲۔ ابن نجیم، الاشباه والنظائر ۱/۲۲۲۔۲۲۳
۳۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۶۸
۴۔ حوالہ بالا ۲/۹۶۸

۴۔ اگر یہ ثابت شدہ اور طے شدہ ہو کہ دو افراد کے مابین ایک عقد (Contract) ہوا تھا۔ بعد میں اس امر میں شک واقع ہو گیا کہ وہ عقد باقی تھا یا فسخ ہو گیا تھا۔ اس صورت حال میں قرار دیا جائے گا کہ وہ عقد باقی ہے[1]۔

شک کی تین اقسام ہیں:

۱۔ کسی ایسی چیز کے بارے میں شک جو اصلاً (بنیادی طور پر) حرام ہے۔

۲۔ کسی ایسی چیز کے بارے میں شک جو اصلاً حلال ہے۔

۳۔ کسی ایسی چیز کے بارے میں شک جس کی اصل اور بنیاد معلوم نہیں ہے۔

پہلی قسم کی مثال: کسی ایسی بستی سے جہاں مسلمان اور مجوسی دونوں ملے جلے رہتے ہوں، ایک سنسان جگہ پر ایک بکری ذبح شدہ ملی۔ اب معلوم نہیں کہ یہ ذبیحہ مسلمان کا ہے یا مجوسی کا، تو یہ بکری اس وقت تک جائز نہیں ہوگی جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ ذبیحہ مسلمان کا ہے۔ کیونکہ تمام ذبائح اصلاً حرام ہیں، سوائے ان کے جنہیں شریعت کے مطابق ذبح کیا گیا ہو۔ لہٰذا یہاں اس بکری کا حرام ہونا یقینی اور حلال ہونا مشکوک ہے۔ البتہ اگر اس بستی میں بڑی تعداد مسلمانوں کی ہو اور ذبیحہ اکثر و بیشتر مسلمان کرتے ہوں تو چونکہ ظن غالب اس کے جائز ذبیحہ ہونے کا ہے اس لیے اس ذبیحہ کو جائز سمجھا جائے گا اور یہ شک رفع ہو جائے گا۔

دوسری قسم کی مثال: ایک مسافر کو راستے میں کچھ پانی ملا جس کا رنگ بدلا ہوا ہے۔ اب اس مسافر کو یہ نہیں معلوم کہ پانی کا رنگ کسی نجاست سے بدلا ہے یا زیادہ دیر پڑا رہنے کی وجہ سے بدلا ہے۔ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے، کیونکہ تمام پانی اصلاً پاک ہیں۔ لہٰذا پانی کا پاک ہونا یقینی اور اس کا ناپاک ہونا مشکوک ہے۔

تیسری قسم کی مثال: ایک شخص جس کی بیشتر آمدنی حرام کی ہے۔ اس سے معاملہ یا لین دین کرنا حرام نہیں ہے، بشرطیکہ یہ یقین نہ ہو کہ جو مال لیا جا رہا ہے وہ حرام مال ہے۔ البتہ ایسے افراد سے

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۶۸

لین دین کرنا اخلاقاً ناپسندیدہ ہے، کیونکہ اس طرح حرام میں پڑ جانے کا خطرہ رہتا ہے[۱]۔

خلاصہ کلام یہ کہ جو شک پہلے سے موجود یقین پر طاری ہو جائے اس شک کی بنیاد پر اس سابقہ یقین کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ جو شک یقین کے ساتھ ساتھ پہلے سے موجود ہو اس شک کی وجہ سے وہ یقین یقین نہیں رہے گا[۲]۔

۳۔ قاعدہ کلیہ: اَلْاَصْلُ فِی الْاَشْیَاءِ الْاِبَاحَۃُ حَتّٰی یَدُلَّ الدَّلِیْلُ عَلَی التَّحْرِیْم

اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں جب تک کہ کوئی دلیل ان کے حرام ہونے پر دلالت نہ کرے۔

یہ قاعدہ شافعی فقہاء کے نزدیک ہے[۳]۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس ضمن میں جو بات منسوب ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہیں جب تک کہ ان کے مباح ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو[۴]۔

اس قاعدہ کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہو اور اس نے کوئی واضح حکم نہ دیا ہو۔ شوافع کہتے ہیں کہ ایسی تمام اشیاء اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہیں۔ اگر کسی چیز کے حرام ہونے پر کوئی دلیل ہو تو وہ حرام ہوتی ہے، ورنہ نہیں۔ وہ اس حدیثِ نبوی سے استدلال کرتے ہیں:

ما احل اللہ فی کتاب فھو حلال وما حرم فھو حرام وما سکت عنہ فھو عفو فاقبلوا من اللہ عافیتہ فان اللہ لم یکن لینسی شیئا[۵]۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جو چیز حلال قرار دے دی وہ حلال ہے اور جسے حرام کر دیا وہ حرام ہے اور جس سے متعلق خاموشی اختیار کی وہ قابل معافی

۱۔ حموی، شرح الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/۱۸۳

۲۔ حوالہ بالا ۱/۱۸۶

۳۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۲

۴۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۰۹ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۲

۵۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۲ (بحوالہ بزاز، طبرانی)

ہے۔ پس اللہ کی طرف سے اس کی رعایتیں قبول کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو بھولنے والا نہیں ہے۔

احناف کا موقف یہ ہے کہ شریعت سے قبل کسی چیز کا کوئی حکم نہیں ہے۔ انسان کس چیز کے حلال یا حرام ہونے کا اس وقت مکلف ہے جب وہ ان سے متعلق علم حاصل کر لے اور ان کی کیفیت جان لے[1]۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا [الاسراء ۱۷:۱۵]

اور جب تک ہم پیغمبر نہ بھیج لیں، عذاب نہیں دیا کرتے۔

شوافع کے اس قاعدہ کی رو سے ہر وہ چیز جسے شریعت نے حرام نہیں ٹھہرایا، یا جس کی حرمت کو دوسری حرام چیزوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، شرعاً جائز ہے۔ ہر وہ جانور جس میں حرمت کے اسباب موجود نہیں ہیں مثلاً وہ مردار نہیں کھاتا، وہ پنجہ سے شکار کر کے گوشت نہیں کھاتا، وہ کسی حرام جانور کی اولاد نہیں ہے، تو وہ جانور جائز ہے۔

چنانچہ شافعی فقہاء زرافہ کا ذبیحہ کھانے کے قائل ہیں کیونکہ اس میں اصل اباحت ہے[2]۔ حنفی فقہاء نے اس کا ذکر نہیں کیا[3]۔

تمبا کو عہدِ نبوی میں نہیں پایا جاتا تھا۔ اس کی حلت یا حرمت پر شریعت میں کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بھی ان اشیاء میں شامل ہے جن پر احناف اور شوافع کے اس اختلاف کا اثر پڑتا ہے۔

چونکہ اس قاعدہ کا اطلاق صرف ان صورتوں میں ہوتا ہے جب کسی چیز کا حکم واضح نہ ہو اس لیے اس قاعدہ کے استعمال میں نہایت احتیاط، وسعتِ علمی اور فقہی مہارت کی ضرورت ہے۔

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۰۹
۲۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۵
۳۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۱۰

۴۔قاعدہ کلیہ : اَلْاَصْلُ بَقَاءُ مَاکَانَ عَلٰی مَاکَانَ

اصل یہ ہے کہ جو چیز جیسے تھی وہ ویسی ہی باقی رہے گی جیسی کہ تھی۔

استاذ مصطفیٰ احمد زرقاء نے اس قاعدہ کو الیقین لایزول بالشک کا ایک فرعی قاعدہ قرار دیا ہے۔ یہ وہی اصول ہے جسے اصولِ فقہ میں استصحاب کہا جاتا ہے، یعنی کسی زمانہ میں جو حالت موجود تھی اس کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بعد میں بھی باقی رہی یہاں تک کہ اس کا ختم ہو جانا یا بدل جانا ثابت ہو جائے۔

چنانچہ اگر کوئی مقروض دعویٰ کرے کہ وہ قرض خواہ کو قرض کی رقم واپس کر چکا ہے۔قرض خواہ اس سے انکار کرے اور مقروض کے پاس اس امر کا کوئی ثبوت نہ ہو کہ اس نے قرض کی رقم واپس کر دی ہے تو اس صورت میں قرض خواہ کی بات درست تسلیم کی جائے گی بشرطیکہ وہ حلفیہ بیان دے کہ اس نے رقم وصول نہیں کی۔ کیونکہ ایک مرحلہ پر مقروض کے ذمہ یہ رقم ثابت شدہ موجود تھی۔اب جب تک وہ اس امر کا ثبوت پیش نہ کرے کہ اس کی ذمہ داری ختم ہو گئی ہے اس وقت تک یہ ذمہ داری باقی رہے گی۔ ذمہ داری کا ماضی میں ثبوت یقینی ہے اور حال میں اس کا ختم ہو جانا ابھی تک مشکوک اور مشتبہ ہے۔لہٰذا یہی مانا جائے گا کہ یہ ذمہ داری باقی ہے۔

اسی طرح اگر خریدار یہ دعویٰ کرے کہ اس نے قیمت ادا کر دی ہے اور بائع انکار کرے۔اسی طرح اگر مستاجر دعویٰ کرے کہ اس نے اجرت دے دی اور مؤجر انکار کرے تو بھی یہی حکم ہے[1]۔

۵۔قاعدہ کلیہ : اَلْقَدِیْمُ یُتْرَکُ عَلٰی قِدَمِهٖ

قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

یہاں قدیم سے مراد وہ ہے جس کا آغاز معلوم نہ ہو، یعنی جس وقت اختلاف یا جھگڑا شروع ہوا اس وقت کوئی ایسا گواہ وغیرہ موجود نہ ہو جو اس کے آغاز کا صحیح وقت بتا سکے۔

اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ لوگ جو کام قدیم زمانے سے کرتے آ رہے ہیں یا وہ جو فوائد

۱۔　المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۶۸

قدیم زمانے سے اٹھاتے آ رہے ہیں یا وہ جو تصرفات قدیم وقت سے کرتے آ رہے ہیں یا وہ جن حقوق کا قدیم عہد سے استعمال کرتے آ رہے ہیں اور وہ کام، فوائد، تصرفات اور حقوق جائز اور مشروع بھی ہوں تو وہ جوں کے توں باقی رکھے جائیں گے۔ ان کے قدیم سے ہوتے رہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسا طے شدہ اور قائم شدہ حق ہیں جو قدیم وقت سے چلا آ رہا ہے (۱)۔

اس قاعدہ پر اس لیے عمل کیا جائے گا تاکہ اہلِ اسلام کے متعلق حسنِ ظن قائم رہے کہ انہوں نے کسی شرعی وجہ کے پیشِ نظر ہی اس امر کو اختیار کیا ہوگا (۲)۔ حقِ مرور، کھیت میں پانی بہنے کا راستہ، پانی کے اخراج کے تمام راستے جو قدیم وقت سے چلے آ رہے ہوں اور کوئی ایسا قدیم وقف جس کے شروط کا کسی کو علم نہ ہو سکا ہو اور اس وقف میں ایک قدیم عمل مسلسل جاری ہو، ان تمام صورتوں میں اس قاعدہ پر عمل ہوگا۔

لیکن یہ قاعدہ مطلق نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص قید کے ساتھ مقید ہے جو یہ ہے کہ اگر قدیم عمل باعثِ ضرر ہو تو اس کو اختیار نہیں کیا جائے گا۔ اس صورت میں قدیم کی قدامت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا (۳)۔

۶۔ قاعدہ کلیہ : اَلضَّرَرُ لایَکُوْنُ قَدِیْمًا
ضرر کبھی قدیم نہیں ہوتا۔

اگر کوئی صورتِ حال شرعاً ناپسندیدہ اور ناجائز ہو تو اس کے قدیم ہونے کے دعووں کے باوجود اس پر قاعدہ **القدیم یترک علی قدمہ** کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسے ضرر قرار دے کر قاعدہ **الضرر یزال** کے تحت اسے دور کیا جائے گا اور اس کے قدیم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ضرر کے معاملہ میں تقادم کا اصول مؤثر نہیں ہوتا۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ یہ ضرر قدیم زمانہ سے چلا آ رہا ہے لہٰذا اب اسے جاری رہنے دیا جائے۔ ضرر جتنا بھی قدیم ہو، جب بھی ممکن ہو اسے ختم کیا

۱۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۸۸

۲۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص۲۳

۳۔ حوالہ بالا

جائے گا۔

کسی مکان سے گندے پانی کی نالی نکل کر سڑک پر آ رہی ہو جس سے سڑک پر گندگی پھیل رہی ہو اور لوگوں کو اس سے تکلیف ہوتی ہو تو اسے بند کر دیا جائے گا۔ یہ عذر قابلِ قبول نہیں ہوگا کہ یہ بہت قدیم زمانہ سے اسی طرح لوگوں کو تکلیف دیتی آ رہی ہے۔ شریعت کسی کا یہ حق تسلیم نہیں کرتی کہ وہ دوسروں کو ضرر پہنچائے، چاہے وہ ضرر یا سببِ ضرر یا مصدرِ ضرر کتنا ہی قدیم ہو(۱)۔

۷۔ قاعدہ کلیہ : اَلْعَادَۃُ مُحَکَّمَۃٌ

عادت کسی حکم کی بنیاد بن سکتی ہے۔

عادت خواہ عام ہو یا خاص، وہ حکمِ شرعی کی بنیاد بن سکتی ہے(۲)۔

اس قاعدہ کی بنیاد یہ اثر ہے:

مارآہ المسلمون حسنا فھو عنداللہ حسن

جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے۔ علامہ ابن نجیمؒ (م ۹۷۰ھ) نے علامہ علائیؒ (م ۷۶۱ھ) کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے بڑی تحقیق وجستجو کی لیکن کوئی ضعیف سے ضعیف سند بھی اس بات کی نہیں ملی جس سے اس کی تائید ہوتی ہو کہ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ہاں ایک روایت میں امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی المسند میں اس کو حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول قرار دیا ہے(۳)۔

خالد اتاسی نے علامہ ہندی کی شرح المغنی کے حوالے سے لکھا ہے کہ جو امور طبائع سلیمہ سے بار بار اور معقول طور پر صادر ہوتے رہیں حتیٰ کہ انسانی نفوس میں قرار پکڑ لیں، ان امور

۱۔ المدخل الفقھی العام ۲/۹۸۹

۲۔ اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۷۸

۳۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۶۸

میں سے کسی امر کا کسی شخص سے صادر ہونا عادت کہلائے گا(۱)۔

شریعت میں بہت سے احکام کی بنیاد عرف و عادت پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرف و عادت کو شریعت کا ایک اہم اصول مانا گیا ہے اور بہت سے اصولوں کی بنیاد بھی عرف و عادت کے تسلیم کیے جانے پر ہے۔ مثال کے طور پر یہ ایک طے شدہ شرعی اصول ہے کہ عرف و عادت کی بنا پر کسی لفظ کے حقیقی معنی ترک کر کے مجازی معنی ہی کو مراد لیا جائے گا(۲)۔

مثالیں

۱۔ حکم یہ ہے کہ زیادہ پانی میں اگر معمولی نجاست گر جائے تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ زیادہ کی کوئی لگی بندھی مقدار متعین نہیں ہے۔ اس کا تعین متعلقہ لوگوں کے عام اندازہ سے ہوتا ہے۔ وہ خود ہی نجاست اور پانی کی مقدار کی روشنی میں فیصلہ کریں کہ کیا اس نجاست کے لیے یہ پانی زیادہ ہے یا نہیں (۳)۔

۲۔ حکم یہ ہے کہ عملِ کثیر (زیادہ حرکات وسکنات) سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ اس کا تعین بھی عرف و عادت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ عملِ کثیر اس عمل کو مانا جاتا ہے جسے دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ شخص نماز نہیں پڑھ رہا(۴)۔

۳۔ باغوں میں گرے ہوئے پھلوں کو اُٹھا کر کھا لینے کے جواز اور عدم جواز کا تعین بھی اس علاقہ اور زمانہ کے عرف و عادت سے ہوگا۔ جس نوعیت کے اور جتنی مقدار میں گرے پڑے پھل اٹھا کر کھا لینے کو لوگ عام طور پر نظر انداز کر دیتے ہوں اور اس پر بُرا نہ مانتے ہوں وہ کھا لینا جائز ہے، اس کے علاوہ ناجائز ہے(۵)۔

اگر کسی عرف و عادت پر عمل سے کسی دلیلِ شرعی کی کلّی طور پر مخالفت لازم آتی ہو تو ایسا

۱۔ اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۷۸-۷۹
۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۶۸
۳۔ حوالہ بالا ۱/۲۶۹
۴۔ حوالہ بالا
۵۔ حوالہ بالا

عرف بلاشبہ حرام اور قابلِ رد ہے۔ جیسے لوگوں نے بیشتر محرمات کو اپنی عادات میں داخل کر لیا ہے مثلاً سود لینا، شراب نوشی، مردوں کا ریشمی لباس اور سونے کا استعمال وغیرہ۔ ان کا حرام ہونا نص سے ثابت ہے [۱]۔

۸۔ قاعدہ کلّیہ : اِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَۃُ اِذَا اطَّرَدَتْ اَوْ غَلَبَتْ

عادت یا رواج اس وقت معتبر ہوگا جب وہ پھیل چکا ہو اور غالب اکثریت میں جاری ہو۔

اس قاعدہ کی رو سے جس فعل کو چند افراد کرتے ہوں اور جو کبھی کبھار کیا جاتا ہو وہ عادت اور رواج نہیں قرار دیا جا سکتا اور نہ وہ کسی حکم کی بنیاد بن سکتا ہے۔ وہی عادت اور رواج معتبر ہے جس کا استعمال عام ہو چکا ہو اور لوگوں کی غالب اکثریت اس پر عمل کرتی ہو۔

اگر کسی ملک میں کئی طرح کے سکّے چلتے ہوں جن کی مالیت مختلف ہو، کوئی شخص کسی خاص سکہ کا صراحتاً ذکر کیے بغیر کوئی معاملہ یا خرید و فروخت کرتا ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ سکہ مراد ہے جو زیادہ چلتا ہے [۲]۔

کوئی شخص مقررہ نرخ پر کوئی چیز بازار میں فروخت کرے۔ فروخت کے وقت فریقین یہ تصریح نہ کریں کہ قیمت فوری ادا کی جائے گی یا بعد میں کسی معینہ یا غیر معینہ وقت پر ادا کی جائے گی اور اس علاقہ میں رواج یہ ہو کہ لوگ سودا بازار سے خریدتے ہوں اور ہر جمعہ کو ایک مخصوص تناسب کے ساتھ کچھ رقم فروخت کنندہ کو دیتے ہوں تو سمجھا جائے گا کہ فریقین میں لین دین اسی بنیاد پر ہوا ہے۔

کوئی شخص کسی کاتب سے کچھ کتابت کرانے کا معاملہ کرے اور یہ طے نہ کرے کہ قلم اور روشنائی کون فراہم کرے گا، تو اگر وہاں کے کاتبوں میں عام رواج روشنائی اور قلم خود لے کر آنے کا ہے تو وہ خود ہی لے کر آئیں گے۔ اور اگر یہ رواج ہے کہ کام کرانے والا قلم اور روشنائی فراہم کرے

۱۔ اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۷۹
۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۱

تو پھر وہی فراہم کرے گا۔

اسی طرح درزی کا معاملہ ہے کہ سوئی اور دھاگہ کی فراہمی کس کے ذمہ ہوگی۔ یہ بھی اس علاقہ اور اس وقت کے عام رواج کے مطابق طے کیا جائے گا[1]۔

۹۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْمَعْرُوْفُ عُرْفًا کَالْمَشْرُوْطِ شَرْطاً

جو چیز عرفِ عام میں بہت جانی پہچانی جاتی ہو وہ طے شدہ شرط کے مانند ہے۔

جو عادت بہت زیادہ عام اور کثیر الوقوع ہو اس کو شرط کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے اور اس کا اسی طرح لحاظ کیا جاتا ہے جیسے شرعاً اس کی شرط طے کر لی گئی ہو۔

کوئی شخص درزی کو کپڑا سینے کے لیے یا رنگریز کو رنگنے کے لیے دے لیکن کوئی اجرت طے نہ کرے۔ جب کام مکمل ہو تو فریقین میں اختلاف پیدا ہو جائے کہ کوئی اجرت واجب الادا ہوئی یا نہیں، اور اگر ہوئی تو کتنی؟ جس زمانہ اور جس علاقہ میں یہ واقعہ پیش آیا ہو وہاں ایک خاص اجرت پر یہ کام کرانے کا رواج موجود ہو تو کیا کسی باقاعدہ طے شدہ شرط کے بغیر بھی اس رواج کو طے شدہ شرط کی طرح واجب التعمیل مانا جائے؟ ابتدا میں احناف کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے تھی کہ باقاعدہ طے شدہ شرط کے بغیر محض رواج کو طے شدہ شرط کے قائم مقام نہیں مانا جا سکتا۔ لہٰذا اس درزی اور رنگریز کے حق میں اجرت کی کوئی ڈگری نہیں دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر درزی یا رنگریز کا اس شخص سے کوئی باقاعدہ معاملہ ہوا ہو تو اس کے حق میں اجرت کی ڈگری دی جائے گی، ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ ان دونوں کی رائے سے ہٹ کر عادت اور رواج کو بنیاد بناتے ہیں۔ امام محمدؒ کی رائے میں اگر درزی اور رنگریز کی یہ شہرت ہو کہ وہ اجرت پر کام کرتے ہیں اور اس علاقہ اور اس زمانہ میں اجرت پر کام کرنے کا رواج بھی ہو تو درزی اور رنگریز کے حق میں اجرت کی ڈگری جاری کر دی جائے گی اور اجرت کے تعین میں اس کی بات درست مانی جائے گی۔

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۲

(سوائے اس کے کہ کسی اور دلیل اور ثبوت کی رو سے اجرت کی رقم کچھ اور بنتی ہو)۔ امام زیلعیؒ کہتے ہیں کہ احناف میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ اس قاعدہ اور فتویٰ کے مطابق ہر وہ شخص جو اجرت پر لوگوں کے کام کرتا ہو اور وہ کسی موقع پر باقاعدہ اجرت طے کیے بغیر کام کر دے تو اسے اس کی وہی اجرت ملے گی جو اس زمانہ اور اس علاقہ میں اس کام کے لیے رائج ہو[1]۔

۱۰۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْمَعْرُوْفُ بَیْنَ التُّجَارِ کَالْمَشْرُوْطِ بَیْنَهُمْ

تاجروں میں معروف بات ان کے مابین شرط کے مانند ہے۔

اس قاعدہ سے عرف خاص کے ایک اہم پہلو پر روشنی پڑتی ہے۔ عرفِ خاص سے مراد وہ عرف ہے جو کسی مخصوص طبقہ، گروہ یا جماعت کے درمیان ہو، جیسے تاجروں، صنعت کاروں یا کسی خاص پیشہ سے وابستہ لوگوں کا عرف (Custome)۔ اس کی بھی وہ حیثیت ہے جو عرف عام کی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عرف خاص پر مبنی احکام انہی اہلِ عرف کے درمیان محدود رہتے ہیں جن کا وہ عرف ہو، جب کہ عرف عام پر مبنی احکام تمام لوگوں کے لیے ہوتے ہیں[2]۔

دو تاجر باہمی خرید و فروخت کا عقد کریں۔ انعقادِ عقد کے وقت سامانِ فروخت کی قیمت کے نقد یا معیاری ہونے کی کوئی صراحت نہ کی گئی ہو تو اگر تاجروں کے عرف میں ایسی بیع میں قیمت کی ادائیگی ہفتہ وار قسط پر کی جاتی ہو یا ماہانہ پر تو خریدار پر فوری ادائیگی لازم نہیں ہوگی اور تاجروں کے عرف پر عمل ہوگا[3]۔

۱۱۔ قاعدہ کلّیہ : اَلضَّرَرُ یُزَالُ

ضرر دور کیا جائے گا۔

جلال الدین سیوطیؒ (م۹۱۱ھ) اور زین الدین ابن نجیمؒ (م۹۷۰ھ) دونوں نے اس قاعدہ کو بنیادی اور اہم ترین قواعد میں شمار کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اسے پانچ بنیادی اور علامہ ابن

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۸

۲۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۰۱

۳۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۱۰۱

نجیمؒ نے چھ بنیادی قواعد میں جگہ دی ہے۔

یہ حقیقت کہ ضرر کو ختم کیا جائے اور ایسے اقدامات کیے جائیں جن سے نہ صرف ضرر کی تمام موجود اور ممکنہ صورتیں ختم ہو جائیں بلکہ وہ راستے بھی بند ہو جائیں جن سے مستقبل میں ضرر پیدا ہو سکتا ہے، متعدد احادیث سے ثابت ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

لاضرر ولا ضرار فی الإسلام [1]

اسلام میں نہ کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے۔

اس حدیث کو امام مالکؒ، حاکمؒ، بیہقیؒ، دارقطنیؒ اور ابن ماجہؒ نے روایت کیا ہے۔

لاضرر ولا ضرار کا مفہوم یہ ہے کہ نہ تو کوئی شخص کسی کو نقصان پہنچائے اور نہ نقصان کے بدلہ میں حد سے بڑھ کر کسی مزید نقصان کا (دوسروں کے لیے) باعث بنے۔

فقہ کے بہت سے ابواب میں کئی مسائل کی بنیاد اس قاعدہ پر ہے :

۱۔ بیوع کے باب میں خیارِ عیب، خیارِ شرط، خیارِ رؤیت (دیکھنا) وغیرہ خیارات کی بنیاد ہی یہ ہے کہ خریدار کو نقصان نہ ہو۔

۲۔ حجر (تصرفات پر پابندی) کی جملہ اقسام کی مصلحت یہی ہے کہ ایک بے وقوف اور سفیہ شخص کو اس کی بے وقوفی سے کوئی ضرر نہ پہنچے۔

۳۔ شفعہ کے ادارہ کے قیام میں حکمت یہ ہے کہ شریک کو جائیداد کی تقسیم قبول کر کے اور پڑوسی کو بد ہمسائیگی سے ضرر نہ اُٹھانا پڑے۔

۴۔ قصاص، حدود، کفارات، تاوان، جبری تقسیم (جہاں ضروری ہو)، حکمرانوں کا انتخاب، قاضیوں کا تقرر، باغیوں کا مقابلہ، غرض ان سب کا مقصد ضرر سے بچنا اور لوگوں کو اس سے بچانا ہے۔

۵۔ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں درخت پر چڑھتا ہو جس سے محلہ داروں کی نجی زندگی

۱۔ نصب الرایۃ، کتاب الجنایات، باب مایحدثه الرجل فی الطریق

(Privacy) میں خلل آتا ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ چڑھنے سے قبل محلہ والوں کو بتا دے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ دن میں ایک دو بار ہی ایسا ہو، ورنہ پڑوسیوں کو ضرر ہوگا۔ اس صورت میں وہ عدالت سے حکمِ امتناعی حاصل کر سکتے ہیں کہ اس شخص کو درخت پر چڑھنے سے روک دیا جائے[1]۔

کسی پیدا شدہ ضرر کو ختم کرنے کے لیے شریعت نے جہاں اور بہت سے احکام دیئے ہیں وہاں تفرقِ صفقہ کا خیار بھی اس قاعدہ کے تحت آتا ہے۔ تفرقِ صفقہ مراد ہے کسی عقد (Contract) کے الگ الگ حصے کر دینا ہے۔ تفرقِ صفقہ سے عموماً واسطہ ان عقود میں پڑتا ہے جن کا تعلق مالی معاوضات سے ہوتا ہے مثلاً بیع وشراء وغیرہ۔

کوئی شخص ایسا مکان خریدے جس کے چاروں طرف باغیچہ ہو۔ ابھی خریدار نے مکان کا قبضہ نہ لیا ہو کہ باغیچہ کی چار دیواری بھی گر جائے اور درخت بھی جل جائیں تو یہ بات طے ہے کہ بیع کا وہ حصہ کالعدم ہو جاتا ہے جس کا تعلق باغیچہ کی چار دیواری اور درختوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ محلِ بیع (Subject matter) ہی ضائع ہو گیا جس کے بغیر بیع ممکن نہیں ہے۔ اب اس ایک معاملہ (صفقہ) کے دو اجزاء ہو گئے، ایک جزء کالعدم ہو گیا اور دوسرا اگر وہ چاہے تو مکمل ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں خریدار کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو اس سارے عقد کو کالعدم کر دے اور چاہے تو قیمت کا بقدر حصہ باقی ادا کر کے باقی ماندہ سامانِ خرید وصول کر لے۔ اگر یہاں خریدار کو یہ اختیار نہ دیا جائے تو اسے ضرر کا خطرہ ہے[2]۔

۱۲۔ قاعدہ کلّیہ : لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

نہ ضرر پہنچے اور نہ ضرر پہنچایا جائے۔

اس قاعدہ کے الفاظ ایک حدیثِ نبوی کے الفاظ ہیں جو حَسَن کے درجہ تک پہنچتی ہے۔ یہ حدیث اوپر بیان ہو چکی ہے۔ ضرر اور ضرار والے افعال کی جتنی اقسام ہیں ان کو روکنے کی اساس یہی

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۵۰۔۲۵۱

۲۔ المدخل الفقھی العام ۱/۴۰۹

قاعدہ ہے۔ نئے نئے مسائل و احکام سے متعلق شرعی نقطہ نظر کی تشکیل میں فقہائے کرام نے جن اصولوں سے فائدہ اٹھایا اور رہنمائی لی ہے ان میں لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ کا اصول خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس قاعدہ سے ہر قسم کے ضرر کی نفی ہوتی ہے جس میں ضرر خاص اور ضرر عام دونوں شامل ہیں۔ اس قاعدہ کی رو سے کسی ضرر کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی روک دینے کی بھی گنجائش موجود ہے۔ ضرر روکنے کے لیے ہر قسم کی احتیاطی تدابیر اختیار کی جا سکتی ہیں۔ اگر ضرر وقوع پذیر ہو جائے تو ایسی تدابیر اختیار کرنا ہوں گی جو اس ضرر کے آثار و نتائج کو روک سکیں اور اس کے دوبارہ وقوع پذیر ہونے کا سدِ باب کر سکیں (۱)۔

اگر کوئی زرعی زمین (مثلاً سال بھر کے لیے) اجارہ پر لے اور وہاں کاشت شروع کر دے۔ ابھی کٹائی کی نوبت نہ آئی کہ مدتِ اجارہ ختم ہو جائے اور سال گزر جائے تو مالکِ زمین سے کہا جائے گا کہ وہ ابھی زمین واپس لینے پر اصرار نہ کرے بلکہ اسے مستاجر ہی کے پاس رہنے دے، تاوقتیکہ اس کی کھیتی نہ کٹ جائے اور اس درمیانی مدت کی اجرت بازار کے بھاؤ (اجرتِ مثل) پر مالک کو ادا کر دے، کیونکہ اگر معاہدہ کی رو سے اس کو پختگی سے قبل ہی کھیتی کاٹ لینے کا حکم دیا جائے تو اسے ضرر پہنچے گا۔ دوسری طرف مالکِ زمین کو ضرر سے بچانے کے لیے اجرتِ مثل دے دی جائے گی (۲)۔

اس قاعدہ کے تحت بدنام افراد اور معاشرہ کے لیے تباہ کن عناصر کو قید کیا جا سکتا ہے تا کہ معاشرہ ان کی شرارتوں سے محفوظ رہ سکے۔ چاہے کسی عدالت میں ان کے خلاف کوئی جرم باقاعدہ ثابت نہ ہوا ہو، تب بھی محض عمومی شہرت کی بنا پر ایسے لوگوں کو گرفتار کیا جا سکتا ہے تا کہ ان کے فساد کے خدشے کو کم کیا جا سکے۔ ایسے لوگوں کے لیے اگر یہ شرط رکھی جائے کہ ثبوتِ جرم کے بعد ہی ان کے خلاف کارروائی کی جائے تو بیشتر صورتوں میں یہ بچ نکلیں گے، کیونکہ یہ لوگ بڑے محتاط ہوتے ہیں اور اپنے پیچھے کوئی ثبوت نہیں چھوڑتے۔ ایسے لوگوں کے خلاف قانونی اور معروف طریق کار کے مطابق

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۸

۲۔ حوالہ بالا ۲/۹۷۹

کوئی جرم ثابت کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے[۱]۔

فقہائے کرام نے ایسے حقوق کا احترام کرنے پر زور دیا ہے جو قدیم سے چلے آرہے ہوں۔ مثلاً کسی کی ملکیت میں کوئی جائیداد ہو، یا کوئی شخص قدیم وقت سے کسی وقف کا فائدہ اٹھانے والا (Beneficiary) چلا آرہا ہو، یا کوئی شخص کسی جائیداد میں کسی خاص انداز سے تصرف کرتا آرہا ہو تو چاہے ان میں سے کسی کے پاس وہ دستاویزی ثبوت نہ ہو جس سے ان کا یہ حق ثابت ہوتا ہو، تب بھی ان کو اس حق کے استعمال سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنا ان کو ضرر پہنچانے کے مترادف ہو گا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ استعمال کیا جانے والا حق غیر قانونی طور پر حاصل کیا گیا تھا یا اس کے موجودہ استعمال سے عامۃ الناس کو ضرر (نقصان) پہنچ رہا ہے تو اس کو روکا جا سکتا ہے[۲]۔

۱۴۔ قاعدہ کلیہ : اَلضَّرَرُ لاَ یُزَالُ بِالضَّرَرِ

ضرر کو اسی طرح کے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کو ان الفاظ میں بھی بیان کیا گیا ہے : الضرر لا یزال بمثلہ اور الضرر یزال لکن لابضرر.

یہ قاعدہ دراصل قاعدہ الضرر یزال پر ایک تحدید عائد کرتا ہے، یعنی کسی ضرر کو زائل کرنے کا یہ طریقہ نہیں کہ ویسا ہی ضرر دوسرے کو جواباً پہنچایا جائے، کیونکہ ویسا ہی ایک ضرر جواباً پہنچا دینا ازالۂ ضرر نہیں ہے بلکہ احداثِ ضرر ہے۔

کوئی مضطر شخص نہایت بھوک کے عالم میں اپنے جیسے کسی مضطر کو دیکھے جس کے پاس کچھ کھانے کو موجود ہے تو پہلے مضطر کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے مضطر کی جان خطرہ میں ڈال دے[۳]۔

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲/۹۸۰

۲۔ حوالہ بالا

۳۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۵۶۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۴۳۔ المدخل الفقہی العام ۲/۹۸۳

ایک فقیر و نادار شخص پر اس کے کسی فقیر و نادار رشتہ دار کا نفقہ واجب نہیں ہے اور نہ اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے اس رشتہ دار کا نفقہ برداشت کرے[1]۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا مال تلف کر دے تو اس دوسرے شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ بھی جواباً پہلے شخص کی کوئی جائیداد یا ویسی ہی جائیداد تلف کر دے۔ ایسا کرنا بلا وجہ ضرر کا جواب ضرر سے دے کر ضرر کا دائرہ وسیع کرنے کے مترادف ہے۔ اس صورت میں بہترین علاج (remedy) یہ ہے کہ تلف کرنے والا شخص اس مال کی قیمت کے بقدر تاوان دے دے جو اس نے تلف کیا ہو۔ (تلف کرنے والے کو اس مجرم کی سزا دیا جانا ایک الگ مسئلہ ہے) اس طرح متضرر کا بھی فائدہ ہے کہ اسے اپنے نقصان کا معاوضہ مل جاتا ہے اور ضرر پہنچانے والے کو اپنے کیے کی سزا بھی بصورتِ تاوان مل جاتی ہے بغیر اس کے کہ اس کا کوئی مال بلا وجہ تلف ہو۔ بلا وجہ اس کا مال تلف کرنے میں نہ اس کا فائدہ ہے اور نہ متضرر کا، جذبۂ انتقام اور عداوت کی تسکین ضرور ہے۔

جنایہ علی النفس (انسانی جان سے متعلق جرم) کا معاملہ جنایہ علی المال (مال سے متعلق جرم) سے مختلف ہے۔ شریعت نے جنایہ علی النفس کے ضمن میں قصاص کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا قتل کے بدلہ میں قتل اور قطعِ عضو کے بدلہ میں قطعِ عضو کا اصول وضع کیا گیا ہے، کیونکہ ان جرائم پر جب تک ویسی ہی سزائیں نہ دی جائیں، یہ جرائم مؤثر طور پر ختم نہیں کیے جا سکتے۔ جب تک زیادتی کرنے والے کو یہ یقین نہیں ہوگا کہ کسی دوسرے پر زیادتی کرنا دراصل اپنے آپ ہی پر زیادتی کرنا ہے، وہ جرم کے ارتکاب سے باز نہیں آئے گا۔ اگر مجرم کو قصاص کے علاوہ کوئی اور سزا دی جائے تو اس سے مجنی علیہ کو نہ تو جان واپس ملتی ہے اور نہ قطع شدہ عضو واپس مل سکتا ہے۔ اس لیے اس کے دل میں انتقام لینے کا داعیہ موجود رہتا ہے جو کبھی بھی بیدار ہو کر خطرناک نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ وہ کسی بھی وقت انتقام لینے پر آمادہ ہو سکتا ہے اور یوں جوابی انتقام کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو سکتا ہے۔ اس لیے جنایہ علی النفس کے جرائم میں قصاص ہی وہ واحد چارۂ کار ہے جس سے نہ صرف فتنہ و فساد کا دروازہ بند کیا جا سکتا ہے بلکہ عدل و انصاف کے تقاضے بھی پورے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۸۳

اس کے برعکس اتلافِ مال میں معاوضہ کی ادائیگی سے بہت بڑی حد تک اس ضرر کا مداوا ہوسکتا ہے جو متلف یا جانی (Offender) نے مجنی علیہ (Victim) کو پہنچایا ہو[1]۔

۱۴۔قاعدہ کلّیہ : اَلضَّرَرُ یُدْفَعُ بِقَدْرِ الْاِمْکَانِ

ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ضرر پیدا ہونے یا ظاہر ہونے سے پہلے ہی روک دیا جائے اور اس کے لیے مصالح مرسلہ اور سیاستِ شرعیہ کے مطابق تمام وسائل کام میں لائے جائیں، کیونکہ پرہیز علاج سے بہتر ہے۔ یہاں بقدر امکان کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ شرعی احکام کی ذمہ داری (تکلیف) بقدر امکان اور بقدر استطاعت ہی ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر جہاد کے احکام صرف اس وجہ سے دیئے گئے کہ دشمنانِ اسلام کے شر سے محفوظ رہا جاسکے۔ جرائم کے خاتمہ کے لیے سزائیں رکھی گئیں۔فساد اور برائی کو روکنے کے لیے اس کے ممکنہ راستے بھی سدِّ ذریعہ کے تحت بند کردیئے گئے۔سفیہ پر حجر (تصرفات کرنے پر پابندی) عائد کیا گیا تاکہ اس کے بے جا تصرفات سے خود اسے اور اس کے اہل خانہ کو جو ضرر پہنچے اس کو روکا جاسکے۔مفلس مقروض پر حجر عائد کیا گیا تاکہ اس کے قرض خواہوں کو ضرر سے بچایا جاسکے، ورنہ ممکن ہے کہ مفلس اپنی جائیداد اپنے کسی قریبی عزیز کو ہبہ یا وقف کردے۔ قاضی کو اختیار ہے کہ مقروض کو قرض خواہ کے مطالبہ پر سفر کرنے سے روک دے اور جب تک مقروض اس معاملہ کے لیے وکیل مقرر نہ کرے قاضی دورانِ سفر اس وکیل کو وکالت سے معزول نہ ہونے دے تاکہ قرض خواہ کو ضرر و نقصان نہ پہنچے[2]۔

اگر کسی مشترک جائیداد کے شرکاء میں سے کچھ لوگ یہ مطالبہ کریں کہ جائیداد تقسیم کردی جائے تو عدالت اس جائیداد کو شرکاء کے درمیان جبراً تقسیم کردے گی بشرطیکہ جائیداد قابل تقسیم ہو۔اگر نا قابلِ تقسیم جائیداد کا کوئی شریک اس جائیداد مشترک کی مرمت و اصلاح میں حصہ نہ لے تو اسے ایسا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ بصورت دیگر دوسرا فریق خود مرمت و اصلاح کرے اور جس

۱۔　المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۷۸-۹۷۹

۲۔　حوالہ بالا ۲/ ۹۸۱

فریق نے اس مرمت و اصلاح میں حصہ نہ لیا ہو اسے بذریعہ عدالت جائیداد میں اپنے حق کے استعمال سے روک دے تاآنکہ یا تو وہ مرمت کی اجرت میں اپنا حصہ ادا کرے یا بدستور حق کے استعمال سے باز رہے[1]۔

۱۵۔قاعدہ کلیہ : اَلضَّرَرُ الْاَ شَدُّ یُزَالُ بِالضَّرَرِ الْاَخَفِّ

شدید ضرر کو نسبتاً ہلکے ضرر سے دور کیا جائے گا۔

یہ قاعدہ بھی قاعدہ الضرر یزال کی تقیید ہے، یعنی ضرر کا ازالہ اس وقت کیا جائے گا جب اس کے ازالہ سے اس کے مثل یا اس سے زائد ضرر لازم نہ آتا ہو۔ جب کوئی معاملہ ایسا آ جائے کہ دو ضرروں کے درمیان انتخاب ناگزیر ہو تو ان دونوں میں سے نسبتاً ہلکا اور خفیف ضرر اختیار کر لیا جائے گا تاکہ شدید ضرر کا ازالہ ہو سکے[2]۔

مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے کوئی لکڑی غصب کر کے اپنے ہاں کسی تعمیر میں لگا لی ہو اور اب اگر لکڑی کی قیمت کم ہو اور بقیہ تعمیر کی قیمت زیادہ تو غاصب کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس لکڑی کی بازاری قیمت ادا کرے۔ اگر لکڑی کی قیمت زیادہ ہو اور بقیہ تعمیر کی قیمت کم ہو تو لکڑی کے مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا بلکہ اسے حق ہوگا کہ وہ اپنی اصل لکڑی ہی کو وصول کرنے (یعنی دادرسی خاص) پر اصرار کرے[3]۔

اس طرح اگر کوئی شخص زمین خرید کر اس پر کچھ تعمیر یا کوئی فصل کاشت کر لے اور بعد میں اس زمین کا کوئی اور مستحق آ نکلے تو اگر اس تعمیر یا کاشت کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ ہو تو خریدار کو حق ہوگا کہ وہ زمین کو اپنی ملکیت میں رکھے اور نئے مستحق کو اس کی قیمت ادا کر دے۔ لیکن اگر زمین یا کاشت کی قیمت کم ہے تو وہ اس کی قیمت مستحق سے وصول کر لے اور اپنی کاشت اور تعمیر وہاں سے ہٹا لے[4]۔

۱۔　المدخل الفقهي العام ۹۸۲/۲
۲۔　اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۲۸
۳۔　ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۲۵۸/۱
۴۔　حوالہ بالا ۲۵۸/۱۔ المدخل الفقهي العام ۹۸۴/۲

اگر حاملہ عورت مرجائے اور بچہ قریب الولادت ہو تو پیٹ شق کر کے بچہ نکالنا واجب ہے، بخلاف اس کے کہ کوئی شخص کسی کا موتی نگل لے اور مرجائے تو اس کا پیٹ شق کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حرمة الآدمی اعظم من حرمة المال یعنی آدمی کا احترام مال کے احترام سے زیادہ بڑا ہے[1]۔

اس قاعدہ کو مندرجہ ذیل دو قاعدوں کی صورت میں بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔ یہ تینوں قواعد مختلف الالفاظ اور متحد المعنی ہیں:

۱۶۔ قاعدہ کلّیہ : اِذَا تَعَارَضَت مَسفَدَتَانِ رُوْعِیَ اَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ اَخَفِّهِمَا

جب دو برائیوں میں تعارض ہو تو بڑی برائی سے بچنے کے لیے چھوٹی برائی کا ارتکاب گوارا کر لیا جائے گا۔

۱۷۔ قاعدہ کلّیہ : يُخْتَارُ اَهْوَنُ الشَّرَّيْنَ

دو برائیوں میں سے کم تر برائی اختیار کی جائے گی۔

اس قاعدہ کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو اور اسے ایسا زخم ہو کہ اگر وہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے زخم سے خون بہنے لگتا ہے اور اگر سجدہ نہ کرے تو نہیں بہتا تو اسے دو برائیوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑے گا: یا تو بہتے زخم کے ساتھ سجدہ کرے یا سجدہ نہ کرے اور سجدہ کے بغیر نماز ادا کرے۔ اب شریعت میں (بعض حالات ہی میں سہی) اس کی گنجائش تو مل سکتی ہے کہ سجدہ کے بغیر مثلاً اشارہ سے نماز ادا کی جا سکے، جیسے سواری پر نفل نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔ لیکن اس کی کوئی مثال شریعت میں نہیں ملتی کہ کوئی شخص بے وضو یا بے تیمم نماز ادا کر سکے۔ لہٰذا سجدہ چھوڑ دینا کم درجہ کی برائی ہے اور حدث (ناپاکی) کے ساتھ نماز ادا کرنا بڑے درجہ کی برائی ہے۔ اس لیے بڑے درجہ کی

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۵۸۔۲۵۹

برائی چھوڑ دینا اور کم تر درجہ کی برائی برداشت کر لینا چاہیے[۱]۔

۱۸۔قاعدہ کلّیہ : يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِّ

ضررعام کو دور کرنے کے لیے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

قواعد شرعیہ میں اس قاعدہ کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ یہ قاعدہ ہر اس مسئلہ میں جاری ہوتا ہے جہاں ضرر عام اور ضرر خاص دونوں کا پیش آنا ناگزیر ہو۔ انسانی مصالح کے تحفظ کے لیے ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

اسی لیے جو شخص چاندی کے دس درہم (تقریباً ۴.۴۵۷ گرام سونا) کی مالیت کے برابر کسی چیز کی چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ لیکن اُچکا اور لٹیرا اس سے دوگنا مال بھی لوٹ لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا، کیونکہ لٹیرا علی الاعلان مال لوٹتا اور اُچکا دن دیہاڑے مال اچک لیتا ہے۔ ان دونوں سے مال محفوظ کرنا ممکن ہے۔ ان دونوں کے مقابلہ میں چور سے مال محفوظ کرنا مشکل ہے۔ وہ خفیہ طریقوں سے مال پر دست اندازی کرتا ہے۔ چور کی ذات سے جو ضرر پہنچتا ہے وہ ایک عمومی ضرر ہوتا ہے۔ اگر اسے قطعِ ید کی سزا نہ دی جائے تو لوگ عام طور پر ایک دوسرے کا مال چوری کرنا شروع کر دیں گے۔ لہٰذا چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا مقرر کی گئی تاکہ لوگ اس فعل سے باز رہیں[۲]۔

اگر میدان جنگ میں کفار کی فوجیں مسلمان بچوں کو پکڑ کر ان کا حصار بنالیں تو اس سمت میں کفار کا نشانہ لے کر گولی چلانا جائز ہے، چاہے اس سے مسلمان بچے مارے جانے کا شدید خطرہ کیوں نہ ہو۔ اگر کسی شخص کے مکان یا عمارت کی کوئی دیوار اپنی بوسیدگی کی وجہ سے جُھک رہی ہو اور اس بات کا خطرہ ہو کہ یہ سڑک پر گر پڑے گی تو ضرر عام کو روکنے کے لیے اس کا گرا دینا واجب ہے[۳]۔ اس کام کے لیے نہ مالک کی رضامندی ضروری ہے اور نہ اس کو تاوان ادا کرنا ضروری ہے، تاہم اس کے علم میں لانا ضروری ہے۔

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۲۶۱/۱

۲۔ اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۶۶-۶۷

۳۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۲۵۶/۱

جاہل طبیب، حیلہ ساز اور جاہل مفتی اور کرایہ پر اشیاء دینے والے مفلس کے تصرفات پر پابندی لگائی جاسکتی ہے تاکہ عوام کو دینی اور جانی و مالی نقصان نہ پہنچے (۱)۔ ذخیرہ اندوزوں کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے ذخائر فروخت کردیں۔ دکاندار جب قیمتیں بڑھادیں اور نفع خوری میں حد سے تجاوز کرنے لگیں تو حکومت قیمتیں مقرر کرسکتی ہے۔ اسی طرح اگر کہیں آگ لگ جائے اور اس کے پھیل جانے کا خطرہ ہو تو نزدیک کی وہ عمارتیں گرادینا ضروری ہے جن کے بارے میں یقین ہو کہ ان کو نہ گرایا گیا تو ان کو بھی آگ اپنی لپیٹ میں لے لے گی (۲)۔

۱۹۔قاعدہ کلّیہ : دَرْءُ الْمَفَاسِدِ اَوْلٰی مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ

مفاسد کو دور کرنا حصولِ منفعت پر مقدّم ہے۔

مفاسد کے پھیلنے کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے۔ ایک بار جب کوئی برائی اور مفسدہ پھیلتا ہے تو وہ آندھی اور جنگل کی آگ بلکہ کسی وباء کی طرح تیزی سے معاشرہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ اس کے برعکس مثبت فوائد دیر میں حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ برائی کو اس کے آغاز ہی میں دبا دیا جائے، چاہے اس کے نتیجہ میں بعض منافع اور فوائد سے محروم ہونا پڑے یا ان کے حصول میں تاخیر برداشت کرنا پڑے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے نواہی اور منکرات سے بچنے پر جتنا زور دیا ہے وہ اس کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے جتنا اس نے اوامر و معروفات کے کرنے پر دیا ہے (۳)۔

حضرت ابو ہریرةؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فاذا انهيتكم عن شيء فاجتنبوه و اذا امرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم (۴)

۱۔ المدخل الفقهي العام ۹۸۴/۲

۲۔ حوالہ بالا ۹۸۵/۲

۳۔ حوالہ بالا

۴۔ صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الإقتداء بسنن رسول الله صلى والله عليه وسلم......

میں جب تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے بچے رہو اور میں جب تمہیں کسی
کام کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ممکن ہو اسے بجالاؤ۔

شراب اور دوسرے محرمات کی خرید و فروخت اور کاروبار شرعاً بالکل حرام ہے کیونکہ اس میں بڑے مفاسد ہیں، چاہے اس میں معمولی نفع وغیرہ کی توقع ہو یا کاروبار چل نکلنے کی امید ہو۔

مالک مکان کو اس سے روکا جائے گا کہ وہ پڑوس کے مکان کے ایسے حصہ میں اپنی کھڑکی نکالے جہاں اس کے گھر کی خواتین عام طور پر اٹھتی بیٹھی ہوں، خواہ کھڑکی نکالنے میں مالک کا کوئی فائدہ ہی کیوں نہ ہو[1]۔

شارح مجلة الاحکام العدلیة نے اس قاعدہ کی تشریح وتفسیر میں ''اکثر حالات'' کی قید لگائی ہے اور کہا ہے کہ جب کسی مفسدہ اور مصلحت کا مقابلہ ہو تو اکثر حالات میں مفسدہ کو دور کرنا اولیٰ ہے[2]۔ اس لیے کہ بعض حالات میں مصلحت کا لحاظ رکھنا مفسدہ دور کرنے پر مقدم ہوتا ہے۔ مثلاً جب نماز کی شرائط میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے جیسے طہارت یا ستر یا قبلہ کی طرف رخ ہونا تو نماز پڑھنا صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن اگر ان میں سے کسی امر پر عمل کرنا مشکل ہو جائے تو فرض نماز ساقط نہیں ہوگی بلکہ ان مفاسد کے باوجود نماز کی مصلحت کو مقدم کرتے ہوئے نماز ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا[3]۔

جلال الدین سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ کسی مفسدہ اور مصلحہ میں تعارض ہو اور دونوں اس طرح باہم متصادم ہوں کہ دونوں میں تطبیق کی گنجائش موجود نہ ہو تو مفسدہ کو روکنا مقدم ہوگا اور مصلحت کا حصول مؤخر کر دیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں یکساں درجہ اور سطح کی چیزیں ہوں۔ اگر مصلحت بہت بڑی اور اس کے مقابلہ میں مفسدہ معمولی ہے تو پھر یہ قاعدہ کارفرما نہیں ہوگا، بلکہ مصلحت ہی کے حصول کو ترجیح دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منہیات سے روکنے میں شارع کا اہتمام شدید تر اور پختہ تر

۱۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۸۵

۲۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۷۰

۳۔ حوالہ بالا

ہے، بہ نسبت اوامر سے اعتناء کے۔ چنانچہ مشقت وغیرہ کی صورت میں بعض واجبات کے ترک کو تو شریعت برداشت کر لیتی ہے (مثلاً بیماری یا کمزوری کی وجہ سے نماز میں ترکِ قیام یا رمضان میں روزہ کھول دینا) لیکن منہیات بالخصوص کبائر کی اجازت دینے میں یہ نرمی نہیں ہے۔ بعض کبائر تو ایسے ہیں جو کسی حال میں بھی جائز نہیں ہو سکتے ہیں، جیسے زنا اور قتل عمد وغیرہ[۱]۔

۲۰۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْمُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

مشقت آسانی لاتی ہے۔

یہ قاعدہ شریعت اسلامی کے پانچ بنیادی قواعد میں سے ایک ہے۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ مشکلات سہولت کا سبب ہو جاتی ہیں اور تنگی کے موقع پر وسعت وکشادگی پیدا کر دی جاتی ہے[۲]، کیونکہ مشقت میں حرج واقع ہوتا ہے اور شریعت اسلامی میں مکلّفین پر سے حرج ختم کیا گیا ہے۔ اس قاعدہ کی تائید قرآن وسنّت کی متعدد نصوص سے ہوتی ہے۔ مثلاً قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة ۲:۱۸۵]

اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا۔

ایک اور آیت میں فرمایا:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ [الحج ۲۲:۷۸]

اور (اللہ نے) تم پر دین (کی کسی بات) میں سختی نہیں کی۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے:

إن الله تجاوز عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیه[۳]

بے شک اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیا میری امت کو خطا اور بھول سے اور اس سے جس پر وہ مجبور کیے گئے ہوں۔

۱۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۴۶

۲۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۴۸

۳۔ المستدرک، کتاب الطلاق ۲/۱۹۸

شریعتِ اسلامی نے جس مشقت کو روکنے اور جس کی موجودگی میں تخفیف و سہولت دینے کا اہتمام کیا ہے اس سے مراد وہ مشقت ہے جو معمول کی حدود سے باہر ہو۔ جو مشقت اپنی عام، معقول اور معمول کی حدود کے اندر ہو اس کی تخفیف کی ضرورت نہیں ہوتی۔ عام معمول کی مشقت وہ ہے جو عام انسان اپنی روزمرہ ضروریات پورا کرنے کے لیے عموماً برداشت کرتا یا کر سکتا ہے۔ ایسی مشقت کو شریعت ختم کرنا چاہتی ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ شرعی واجبات و فرائض کی ادائیگی اور منہیات سے اجتناب میں ایسی عام قسم کی مشقت بھی نہ ہو۔

یہ بات پیشِ نظر رہے کہ شریعت نے جن مشقتوں کو باقی رکھا ہے، ان میں سے ہر مشقت کی مثال عام انسانوں کی روزمرہ زندگی میں موجود ہے۔ بلکہ شریعت میں باقی رکھی جانے والی مشقتیں اپنی مماثل عام مشقتوں سے بہت کم اور ہلکی ہیں۔ مثلاً ایک شخص چوبیس گھنٹوں میں جتنی مشقت اپنی روزی کمانے کے لیے کرتا ہے، نماز میں اس کا عشرِ عشیر بھی نہیں ہے۔ ایک شخص اپنی مجموعی کمائی کا جتنا حصہ غیر ضروری مصارف یعنی اپنی حوائج ضروریہ کے علاوہ دوسرے مصارف میں خرچ کرتا ہے، زکوٰۃ، عشر اور صدقات واجبہ کی مقدار اس سے بہت کم ہوتی ہے۔ ایک شخص دنیوی بھاگ دوڑ میں جتنی بھوک پیاس برداشت کرتا ہے وہ روزہ کی بھوک پیاس سے زیادہ ہی ہوتی ہے۔ انسان کو زندگی میں عموماً جتنا سفر درپیش رہتا ہے اس کی مجموعی طوالت اور فاصلہ حج کے لیے فاصلہ سے زیادہ ہی ہوتا ہے۔ ایک شخص اپنی جان، مال، شہرت اور ملک وقوم کے دفاع میں اپنی جان لڑا دیتا ہے تو آخر کلمۃ اللہ کی سربلندی کے لیے جان لڑانے میں کیوں زیادہ مشقت کا رونا رویا جائے۔

شریعت کے فرائض و واجبات اور نواہی و منکرات پر عمل درآمد کے لیے جتنی کم از کم مشقت ضروری اور ناگزیر ہوتی ہے اسے برداشت کرنا ہی پڑتا ہے۔ وہ شریعت کے اس قاعدہ کے تحت نہیں آ سکتی جس کے تحت مشقت کو دور کیا جائے یا اس میں نرمی کی جائے، کیونکہ عام مشقت ختم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ شریعت کے احکام و اوامر کی بجا آوری میں کوتاہی اور نواہی و منکرات سے

اجتناب کرنے میں اغماض وتساہل برتا جائے[1]۔

مشقت کے موجبِ تخفیف ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے اس کی دو اقسام ہیں:

۱۔ وہ مشقت جس سے عموماً کوئی عبادت خالی نہیں ہوتی، مثلاً سردی میں وضو کرنے کی مشقت، نہانے کی مشقت، سخت گرمی میں روزہ رکھنے کی مشقت، لمبا روزہ رکھنے کی مشقت، حج اور جہاد کے فرائض انجام دینے میں سفر کی مشقت، کیونکہ حج اور جہاد بیشتر صورتوں میں حالتِ سفر ہی میں ہوتا ہے اور حدود کے نفاذ کی مشقت وغیرہ وغیرہ۔ یہ وہ مشقتیں ہیں جن میں تخفیف کی کوئی صورت نہیں ہے۔ ان کو بہر حال برداشت کرنا ہے۔

۲۔ وہ مشقت جس سے عبادت عموماً خالی ہوتی ہے اور وہ کبھی کبھار پیش آتی ہے۔ ایسی مشقت کے تین درجات ہیں:

۱۔ بہت بڑی مشقت۔ مثلاً ایسی صورت حال جس میں جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خوف ہو۔ ایسی مشقت ہر حال میں موجبِ تخفیف و رخصت ہے، کیونکہ انسانی جان کی حفاظت شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ہے۔ اسے خطرہ میں ڈال کر شریعت کسی ایسی عبادت پر عمل درآمد نہیں کرانا چاہتی جس کو ملتوی کیا جاسکتا ہو اور بعد میں بھی اس پر عمل درآمد ہوسکتا ہو۔

۲۔ بہت معمولی مشقت۔ مثلاً کسی کے سر میں معمولی درد ہے یا انگلی میں معمولی چبھن ہے تو اس سے نماز، روزہ اور دوسری عبادات کی انجام دہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ نہ ایسی مشقت کسی تخفیف یا رخصت کا موجب ہوتی ہے۔

۳۔ درمیانی درجہ کی مشقت۔ اس کا تعین ہر شخص خوفِ خدا اور دیانت داری سے خود کرے گا۔ اگر وہ بڑی مشقت سے قریب تر ہے تو اس کا حکم بڑی مشقت کے مطابق ہوتا ہے اور اگر وہ معمولی مشقت سے قریب تر ہے تو معمولی مشقت کا حکم اس پر جاری

۱۔ المدخل الفقهي العام ۹۹۲/۲

ہوتا ہے (۱)۔

شریعت کی طرف سے عطا کردہ آسانیاں، رخصتیں، تخفیفیں اور سہولتیں دو طرح کی ہیں:

۱۔ وہ رخصتیں جو محض آسانی کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔

۲۔ وہ رخصتیں جو بعض وقتی عوارض کی بنا پر دی جاتی ہیں۔

محض آسانی کے لیے دی جانے والی شرعی رخصتیں مثلاً:

۱۔ قرض، اجارہ (اجرت پر دینا) اور اعارہ (ادھار دینا) تاکہ لوگ دوسروں کی مملوکہ اشیاء سے اپنی سہولت و آسانی کے لیے استفادہ کر سکیں۔

۲۔ وکالت، ودیعت (امانت)، شرکت، مضاربت (مال بغرض تجارت دینا)، مساقات (آبپاشی) اور مزارعت (بٹائی پر زمین دینا) وغیرہ تاکہ اگر انسان خود کوئی کام نہ کر سکے تو اپنے معاملات نمٹانے کے لیے دوسروں کی مدد حاصل کر سکے۔

۳۔ حوالہ (ایک کا مطالبہ دوسرے پر ڈالنا) تاکہ دائن (قرض خواہ) اپنے مدیون (مقروض) سے اپنا قرض آسانی کے ساتھ کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل کر سکے۔

۴۔ رہن (گروی رکھنا) تاکہ دائن اپنے حق کی وصولی میں مطمئن رہے۔

۵۔ ابراء یعنی مقروض کی تنگ دستی کی وجہ سے پورا قرض یا اس کا کچھ حصہ معاف کر دینا تاکہ اسے سہولت ملے، وغیرہ وغیرہ۔

عوارض کی بنا پر شرعی رخصتیں

ان عوارض کے اسباب کبھی سماوی ہوتے ہیں اور کبھی اکتسابی یعنی خود طاری کردہ۔

چند اہم سماوی عوارض اور ان کی شرعی رخصتیں

بچپن: وہ تمام امور جو ایک نابالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہوں، بچے سے ساقط ہوں گے۔ مثلاً بچہ سے نماز اور روزہ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں۔ البتہ ایمان بچے سے ساقط

۱۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۳۶۔۱۳۷

نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ بچہ جو فرائض ادا کرے وہ اس کے حق میں نوافل کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

دیوانگی: اس سے تمام عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔

بھول: یہ حقوق اللہ میں اس لحاظ سے معاف ہے کہ بھول جانے والا گناہ گار نہیں ہوتا۔ لیکن حقوق العباد میں بھول چوک معاف نہیں ہے۔ حقوق اگر بھول چوک سے ضائع بھی ہو جائیں تو ان کا تاوان ادا کرنا پڑتا ہے۔

نیند: انسان نیند کی حالت میں قدرتِ عمل سے عاجز ہوتا ہے اس لیے وہ کسی شرعی حکم کا پابند نہیں ہے۔ البتہ اس حکم کا وجوب قائم رہتا ہے۔

بے ہوشی: اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر یہ حالت طویل ہو جائے تو بعض فرائض کی ادائیگی ساقط ہو جاتی ہے، جیسے ایک دن اور ایک رات سے زائد عرصہ بے ہوش رہنے سے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔

مرض: یہ بھی ایک عارضہ ہے۔ مریض اپنی قدرت کے مطابق عبادت کرتا ہے۔ حیض ونفاس میں عورت سے نماز ساقط ہوتی ہے۔ البتہ وہ روزے قضا کرتی ہے کیونکہ یہ سال میں ایک مرتبہ ہی واجب ہوتے ہیں[1]۔

علامہ ابن نجیمؒ نے لکھا ہے کہ بیماری کی وجہ سے شریعت نے جو سہولتیں اور آسانیاں دی ہیں وہ مثال کے طور پر یہ ہیں:

۱- جہاں وضو کرنے سے جان یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو یا بیماری کے بڑھ جانے یا بیماری یا زخم کے ٹھیک ہونے میں دیر لگ جانے کا خطرہ ہو وہاں تیمم کی اجازت ہے۔

۲- بیماری کی نوعیت اور سنگینی کے مطابق بیٹھ کر، لیٹ کر یا محض اشاروں سے نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔

۳- مریض کو نماز باجماعت سے مستثنیٰ قرار دیا گیا لیکن اسے باجماعت نماز کی فضیلت سے

۱- اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۴۸ ومابعد

محروم نہیں کیا گیا۔

۴- انتہائی عمر رسیدہ اور روزہ کی استطاعت نہ رکھنے والے افراد کو فدیہ دے کر روزے نہ رکھنے کی اجازت دی۔

۵- ظہار کے کفارہ میں روزہ نہ رکھ سکنے کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش رکھ دی گئی۔

۶- بیماری میں روزہ کھول دینے کی اجازت دی گئی۔

۷- بیمار افراد کو اعتکاف ادھورا چھوڑ کر گھر چلے جانے کی اجازت دی گئی۔

۸- بیمار افراد کو حج بدل کرا دینے کی اجازت دی گئی۔

۹- مریضوں کو اجازت دی گئی کہ وہ جمرات پر کنکر مارنے کے لیے خود جانے کے بجائے اپنی طرف سے کسی اور کو بھیج دیں۔

۱۰- معالجین کو اجازت دی کہ وہ علاج کی خاطر نامحرم کا جسم حتیٰ کہ جسم کے پوشیدہ حصوں کا بھی معائنہ کر سکیں (۱)۔

موت: اس سے دنیوی احکام ساقط ہو جاتے ہیں۔ البتہ میت پر بعض احکام بالخصوص حقوق العباد کی ادائیگی واجب رہتی ہے۔ مثلاً اس کی تجہیز و تکفین، قرض کی ادائیگی اور مال کے ایک تہائی تک وصیت کی ادائیگی۔

اکتسابی (خود طاری کردہ) عوارض اور ان کی شرعی رخصتیں

خطا: قتلِ خطا یا جرحِ خطا کی جو سزا رکھی گئی ہے (مثلاً دیت) اس میں قتلِ عمد کی نسبت بڑی تخفیف موجود ہے۔

اِکراہ: اس کے نتیجہ میں مُکرَہ (یعنی وہ مجبور جو کسی کے اکراہ کا نشانہ بنا ہو) جو تصرفات کرتا ہے اس پر کوئی باز پرس نہیں ہے (۲)۔

۱- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/ ۲۲۷۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۳۱ ومابعد

۲- المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۹۳

سفر: یہ بھی عوارضِ مکتسبہ میں سے ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: طویل سفر اور مختصر سفر۔ طویل سفر وہ ہے جس کی کم سے کم مقدار تین دن تین رات کی پیدل مسافت کے برابر ہو۔ اس مدت میں ضروریات کی تکمیل اور آرام وغیرہ بھی شامل ہے۔ اس کا اندازہ زمانہ قریب کے اہلِ علم نے ۴۸ میل/تقریباً ۸۰ (اسی) کلومیٹر کیا ہے۔

طویل سفر میں شرعی رخصتیں یہ ہیں: نماز قصر کرنے کا حکم [1]، رمضان میں روزہ کھول دینے کی اجازت، تین دن تین رات تک موزوں پر مسح کرتے رہنے کی اجازت اور ایک فقہی رائے کے مطابق قربانی کا واجب، سنت نہ رہنا۔

مختصر سفر وہ ہے جو طویل سفر کی کم سے کم مقدار سے کم ہو۔ لیکن ایک ہی شہر میں آنے جانے کو سفر نہیں کہا جائے گا، بیرونِ شہر جانا ضروری ہے۔ اس سفر کی وجہ سے شریعت نے جو آسانیاں فراہم کی ہیں وہ مثال کے طور پر یہ ہیں: جمعہ اور عیدین کی نمازیں نہ پڑھنے کی اجازت، جماعت سے نماز نہ پڑھنے کی اجازت، سفر میں سواری ہی پر نوافل پڑھنے کی اجازت اور تیمم کر لینے کی اجازت وغیرہ [2]۔

عُسر اور عمومِ بلویٰ: مشقت دور کرنے کے اسباب میں عُسر اور عمومِ بلویٰ بھی شامل ہیں۔ عُسر کے لفظی معنی مشکل کے ہیں۔ ہر وہ چیز جو کسی دِقت یا تکلیف کا باعث بنے، عُسر کہلائے گی۔ اس اعتبار سے عُسر کا مفہوم نسبتاً عام (General) ہے۔ عمومِ بلویٰ کے معنی کسی (بُری یا نامناسب) چیز کا بہت زیادہ عام ہو جانا اور اس حد تک رائج ہو جانا ہیں کہ اس سے بچنا مشکل بلکہ قریب قریب ناممکن ہو جائے۔ اس اعتبار سے عمومِ بلویٰ کا مفہوم عُسر کی نسبت خاص (Specific) ہے۔

عُسر کی وجہ سے رخصتیں مثال کے طور پر یہ ہیں: کپڑے یا بدن میں بہت معمولی نجاست لگی رہ جائے تو نماز ادا کر لینا جائز ہے۔ معذور شخص جس کے بدن سے نجاست لگی رہتی ہو، نجاست کے باوجود نماز ادا کر سکتا ہے۔ مکھی، مچھر اور پسو وغیرہ کا خون کپڑے یا زمین پر لگا رہ جانا۔ کپڑے پر

۱۔ حنفی نقطۂ نظر کے مطابق سفر میں نماز قصر کرنے کا حکم ہے، بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک اجازت ہے۔
۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/ ۲۲۶

پیشاب کی معمولی چھینٹے (سوئی کی نوک جتنے) پڑ جانا اور راستہ کا کیچڑ اور گارا وغیرہ لگ جانا۔

عمومِ بلویٰ کی چند مثالیں یہ ہیں: عوامی مقامات کا جہاں کی صفائی اور طہارت کا لوگ خیال نہیں رکھتے، پاک ہونا۔ شدید بارش میں نماز باجماعت کا معاف ہونا۔ سواری (مثلاً کشتی، ریل اور جہاز وغیرہ) میں دورانِ سر (سر گھومنا، سر چکرانا) کے خوف سے بیٹھ کر نماز ادا کرنا جب کہ کھڑے ہونے کا موقع بھی ہو[1]۔

۲۱۔ قاعدہ کلّیہ : إِذَا ضَاقَ الْاَمْرُ اِتَّسَعَ

جب کسی کام میں تنگی پیدا ہو جائے تو اس میں وسعت دی جائے گی۔

جب کسی شخص یا اشخاص یا ملک وملّت کو کوئی اشد ضرورت پیش آ جائے یا ایسے خاص اور استثنائی حالات پیش آ جائیں جن میں شریعت کے عمومی اور معمولی احکام کو جوں کا توں نافذ کرنے میں حرج اور مشقت پیش آئے تو اس حکم کے جوں کے توں نفاذ میں نرمی اور تخفیف سے کام لیا جائے گا۔ یوں اس حکم پر بسہولت عمل درآمد ہو سکے گا۔ یہ نرمی اور تخفیف اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ خصوصی اور استثنائی حالات بھی باقی رہیں گے[2]۔

یہ کلّیہ ان الفاظ میں امام شافعیؒ کا وضع کردہ ہے۔ امام صاحب نے تین مختلف مسائل کے جواب میں اس کلّیہ کا حوالہ دیا۔ امام شافعیؒ سے سوال پوچھا گیا کہ اگر کسی عورت کا ولی دورانِ سفر گم ہو جائے اور وہ عورت کسی کو اپنے معاملاتِ سفر کا نگران بنا دے تو کیا یہ جائز ہے؟ آپ نے جواب دیا: جائز ہے۔ یونس بن عبدالاعلیٰ کہتے ہیں، میں نے پوچھا: کیسے؟ امام شافعیؒ نے فرمایا: إِذَا ضَاقَ الْاَمْرُ اِتَّسَعَ۔ امام شافعیؒ سے پوچھا گیا کہ کیا مٹی کے برتن جن پر گوبر سے لیپ ہو، ان کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے؟ آپ نے فرمایا: إِذَا ضَاقَ الْاَمْرُ اِتَّسَعَ۔ امام شافعیؒ سے پوچھا گیا: مکھی گندگی پر بھی بیٹھتی ہے اور پھر آ کر کپڑوں پر بیٹھ جاتی ہے، اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: اگر دورانِ پرواز اس کے

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۲۸

۲۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۹۴

پاؤں خشک ہو جائیں تو فبہا ورنہ فَالشَّیئُ اِذَا ضَاقَ الْاَمْرُ اِتَّسَعَ[1]۔

مجلة الأحكام العدلية کے بعض شارحین مثلاً علامہ اوصاف نے اس قاعدہ کا دوسرا حصہ بھی نقل کیا ہے : وَاِذَا اِتَّسَعَ ضَاقَ ۔یعنی جب حالات ٹھیک ہو جائیں اور نرمی کی ضرورت نہ رہے تو سابقہ صورت حال بحال ہو جائے گی[2]۔

اس قاعدہ کا مفہوم تقریباً وہی ہے جو اَلْمُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّیْسِیْرَ کا ہے۔وہی مثالیں یہاں بھی سمجھ لی جائیں۔

۲۲۔قاعدہ کلّیہ : اَلضَّرُوْرَاتُ تَبِیْعُ الْمَحْظُوْرَاتَ

ضرورتیں ممنوع چیزوں کو جائز کر دیتی ہیں۔

یہ قاعدہ خود قرآن مجید کی ایک قطعی نص سے مأخوذ ہے۔قرآن مجید میں ایک سے زائد مقامات پر شدید ضرورت اور اضطرار کی حالت میں ممنوع چیز کھالینے کی اجازت دی گئی ہے۔مثلاً ایک مقام پر فرمانِ الٰہی ہے:

> وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ
> [الانعام ۵:۱۱۹]
>
> جو چیزیں اس (اللہ تعالیٰ) نے تمہارے لیے حرام ٹھہرا دی ہیں وہ ایک ایک کر کے بیان کر دی ہیں۔(بے شک ان کو نہیں کھانا چاہیے) سوائے اس صورت میں کہ ان کے (کھانے کے) لیے تم لاچار ہو جاؤ۔

شدید ضرورت کے تحت جب کوئی حرام چیز کھانا پڑ جائے تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ بالکل ہلاکت کی نوبت آجائے اور یہ یقین ہو جائے کہ اگر یہ حرام چیز کھا کر جان نہ بچائی جائے تو چند لمحوں میں موت واقع ہو جائے گی۔بلکہ اگر یہ بھی یقین ہو کہ حرام چیز نہ کھانے کا نتیجہ شدید کمزوری یا صحت کی شدید خرابی کی صورت میں نکلے گا تو بھی اس سے بچنے کے لیے حرام چیز کھا یا پی لینا جائز ہے۔

۱۔ سیوطی،الاشباہ والنظائر ۱/۱۳۹

۲۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۹۴

اضطرار کے سلسلہ میں بنیادی بات یہ خیال رکھنا ہے کہ اگر حرام چیز نہ کھائی گئی یا حرام فعل کا ارتکاب نہ کیا گیا تو اس کے نتیجہ میں جو کچھ پیش آئے گا وہ اس حرام چیز کے کھانے یا اس حرام فعل کے ارتکاب سے بڑی بُرائی ہوگی یا نہیں۔ بعد میں پیش آنے والی بُرائی زیادہ بڑی اور شدید نوعیت کی ہے تو اضطرار موجود ہے اور اسے دور کرنے کے لیے ارتکابِ حرام بقدرِ ضرورت جائز ہے [۱]۔

اگر کوئی شخص بھوک یا پیاس کی وجہ سے مر رہا ہو یا اس کے حلق میں کوئی چیز اٹک جائے اور اسے نگلنے کے لیے کچھ کھانے یا پینے کی ضرورت ہو اور اس کو وہاں مردار گوشت یا خنزیر یا شراب کے سوا کچھ نہ ملے (مثلاً آج کل اکثر غیر مسلم فضائی کمپنیوں میں اگر پانی ختم ہو جائے تو یہی چیزیں رہ جاتی ہیں) تو ہلاکت سے بچنے کے لیے وہ ان میں سے کوئی چیز کھا یا پی سکتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ ایسی کیفیت میں ہے اور وہاں کھانے یا پینے کو کچھ موجود بھی ہے مگر وہ کسی دوسرے شخص کی ملکیت ہے تو اس کی اجازت اور رضا کے بغیر اس کا کھانا یا مشروب کھایا یا پیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اصل مالک ایسی ہی اضطراری کیفیت میں نہ ہو [۲]۔

حملہ آور کو دفاع میں مارنا جائز ہے خواہ حملہ آور کی جان چلی جائے [۳]۔

اسی طرح دوسری مثالوں کو اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً دورانِ جنگ یا ہنگامی حالات میں بعض اوقات ایسی صورت حال پیش آ سکتی ہے کہ کسی کی چیز زبردستی استعمال کرنا پڑ جائے، لیکن اس کو بعد میں قیمت ادا کرنا پڑے گی۔

شافعی فقہاء نے اس قاعدہ میں ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے: بِشَرْطِ عَدَمِ نُقْصَانِهَا عَنْهَا۔ یعنی ضرورت کی حالت میں ناجائز چیز جائز ہو جاتی ہیں بشرط یہ کہ وہ ضرورت درجہ اور اہمیت میں ان ناجائز چیزوں سے کم نہ ہو بلکہ بڑھ کر ہو [۴]۔ مثلاً کسی شخص کو مجبور کیا جائے کہ اگر اس نے فلاں شخص کو

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۹۵

۲۔ حوالہ بالا

۳۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۵۲۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۴۱

۴۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۴۱

قتل نہ کیا تو خود اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اس صورت میں مجبور شخص کو رخصت سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ اگر وہ قتل کرے گا تو گناہ گار ہوگا، کیونکہ ایک شخص کا اپنے آپ کو قتل کا نشانہ بننے دینا کم درجہ کی بُرائی ہے بہ نسبت کسی دوسرے کو قتل کر دینے کے۔ اس لیے اسے ایسی ضرورت شمار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی وجہ سے قتلِ نفس جیسے حرام کام کا ارتکاب کر ڈالا جائے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کو بلا تجہیز و تکفین کے دفن کر دیا گیا ہو تو اب محض تجہیز و تکفین کے لیے اس کی قبر کھودنا جائز نہیں ہے، کیونکہ مردہ جان کی توہین کے مقابلہ میں اس کا بغیر کفن کے دفن ہو جانا کم تر درجہ کی برائی ہے۔ یوں بھی بہر حال مٹی نے اس کے جسدِ خاکی کو ڈھانپ ہی لیا ہے[1]۔

استاذ مصطفیٰ احمد زرقا لکھتے ہیں ''یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ بعض برائیاں ایسی ہیں کہ ان کا ارتکاب کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے، چاہے اضطرار کی کیفیت کتنی ہی شدید ہو جائے اور چاہے اس کے نتیجہ میں کتنی ہی جانیں ضائع ہو جائیں۔ وہ برائیاں تین ہیں :

۱۔ کفر کا ارتکاب ۲۔ قتل ۳۔ زنا

کسی بھی دھمکی کے نتیجہ میں ان کا ارتکاب جائز نہیں ہے۔ ہاں قرآن مجید نے یہ اجازت دی ہے کہ اگر دل پوری طرح مطمئن ہو تو زبان سے کفریہ کلمات کا اظہار کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اگر اس سے جان بچ سکتی ہو[2]، لیکن اس اجازت کے باوجود جو درجہ صبر و استقلال کے ساتھ ایمان پر جان دے دینے کا ہے وہ بہت اونچا ہے اور اس کا مقام و مرتبہ بہت بلند ہے۔ اس لیے کہ بے شمار فضائل اور دوسرے فوائد کے علاوہ اس کا ایک دنیوی فائدہ یہ بھی ہے کہ اس سے دشمنانِ اسلام کو مسلمانوں کی ایمانی اور اخلاقی قوت کا پتہ چلے گا۔ اسی طرح بڑی سے بڑی دھمکی اور اکراہ کے باوجود کسی بے گناہ کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لیے ایسا کر گزرے تو اس پر اخروی سزا تو جو ہوگی وہ ہوگی، دنیوی طور پر اس پر قصاص عائد نہیں ہوگا بلکہ قصاص مُکرِہ پر ہو

۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۵۲۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۳۱

۲۔ ملاحظہ ہو: سورۃ النحل ۱۶: ۱۰۶

گا۔اسی طرح زنا بھی ناجائز ہے، گو حدِ زنا ساقط ہو جائے گی''[1]۔

۲۳۔قاعدہ کلیہ: اَلْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُوْرَةِ عَامَّةً أَوْ خَاصَّةً

حاجت عام ہو یا خاص، وہ ضرورت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔

ضرورت اور حاجت دو الگ الگ اصطلاحات ہیں۔ضرورت سے مراد نہایت شدید ضرورت (Extreme necessity) ہے، جب کہ حاجت کا درجہ اس سے کم ہے۔حاجت سے مراد وہ ضرورت ہے جسے پورا نہ کرنے سے تنگی، مشکل اور دِقت تو پیدا ہو لیکن شریعت کے پانچ مقاصد میں سے کوئی مقصد کلی طور پر ضائع نہ ہو۔اس کے برعکس ضرورت پورا نہ کرنے کی صورت میں جان و مال کو شدید خطرہ لاحق ہو سکتا ہے۔

عام حاجت سے مراد وہ حاجت ہے جو سب کو پیش آئے اور ساری قوم یا ساری امت اس کا شکار ہو۔خاص حاجت سے مراد وہ حاجت ہے جو کسی خاص گروہ کو پیش آئے، مثلاً کسی ایک شہر کے باشندوں کو، کسی ایک پیشہ والوں کو، کسی ایک علاقہ یا زبان کے بولنے والوں کو پیش آئے۔خاص حاجت سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ محض کسی فرد یا معدودے چند افراد کو پیش آئے۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ ضرورت کے جن حالات میں شریعت سہولت اور تخفیف فراہم کرتی ہے وہ اگرچہ استثنائی حالات میں استثنائی احکام ہیں لیکن ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان سہولتوں اور تخفیفات سے صرف شدید ضرورت ہی میں فائدہ اٹھایا جائے، بلکہ شدید ضرورت سے کم درجہ ضرورت اور حاجت میں بھی ان استثنائی سہولتوں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے[2]۔

اس کی مثالیں خود شارع (Law Giver) نے فراہم کی ہیں۔مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی بیع سے منع فرمایا ہے اور بیع السَّلَم[3] کی اجازت دی ہے۔ظاہر ہے کہ شریعت نے اس عام قاعدہ سے استثناء کر کے بیع سَلَم کے معاملہ میں

---

۱ المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۹۵، ۹۹۶

۲۔ حوالہ بالا ۲/ ۹۹۷

۳۔ غیر معین چیز کی بیع جس میں قیمت فوراً ادا کی جاتی ہے اور چیز کی سپردگی کچھ مدت بعد ہوتی ہے۔

جو سہولت دی ہے وہ کسی شدید ضرورت کی بنا پر نہیں دی۔ اگر بیع سَلَم نہ ہو تو انسان مر نہیں جائے گا اور اس کی جائیداد لُٹ نہیں جائے گی۔ لیکن بہر حال یہ ایک حاجت ہے۔ اگر اسے پورا نہ کیا جائے تو لوگوں کو مشکلات پیش آئیں گی۔ اس لیے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے (۱)۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا پھل فروخت کرنے کی ممانعت فرمائی ہے جو ابھی درخت پر ہو اور پوری طرح پھول سے نکل نہیں پایا۔ اگر اس حدیث پر پوری طرح عمل کیا جائے تو لوگوں کی حاجات متاثر ہوں گی۔ اس لیے فقہاء کرام نے ایسا پھل فروخت کرنے کی اجازت دی ہے جو نکلنا شروع ہو گیا ہو اور اب اس کا امکان نہ رہا ہو کہ نکلنے سے پہلے ہی خراب ہو کر ضائع ہو جائے گا۔ اب اگر چہ پھل کا اکثر حصہ معدوم ہی ہے اور حدیث لاتبع ما لیس عندک (جو تیرے پاس نہیں ہے اسے مت بیچو) کے تحت اس کی بیع ممنوع ہے، لیکن حاجت کو ضرورت کے قائم مقام تصور کرتے ہوئے اس کی اجازت دے دی گئی ہے (۲)۔

یہاں یہ بات پیش نظر رہنا چاہیے کہ ضرورت اور حاجت میں بعض فرق بہت اہم ہیں۔ ضرورت کے تحت جب حرام چیز حلال ہوتی ہے تو اس میں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ ضرورت کی یہ کیفیت ایک فرد کو لاحق ہے یا بہت سے افراد کو۔ جس کو بھی ضرورت لاحق ہوتی ہے اس کے لیے حرام چیز حلال ہو جاتی ہے۔ لیکن حاجت کے لیے یہ کافی نہیں ہے۔ جس حاجت کو ضرورت کا قائم مقام قرار دے کر سہولت و تخفیف حاصل کی جائے، وہ وہی ہے جو بہت سے افراد کی جماعت کو پیش آئے۔ اگر وہ حاجت ایک آدھ شخص یا معمولی تعداد کو پیش آرہی ہو تو نہ تو اس کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کسی استثنائی سہولت و تخفیف کا حصول ممکن ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت ایک تو بہت شاذ و نادر پیش آتی ہے اور دوسرے اس کی وجہ سے لوگوں کو جان و مال کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے جسے روکنے کے لیے شریعت آئی ہے۔ اس کے برعکس حاجت ہر شخص کو روز پیش آتی رہتی ہے۔ چونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر شخص کے لیے ہر وقت الگ الگ قانونی گنجائش رکھی جائے، اس

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۹۸

۲۔ حوالہ بالا

لیے حاجت صرف وہ معتبر ہے جو لوگوں کی بڑی تعداد کو درپیش ہو۔

ضرورت کے پیشِ نظر جو تسہیلی اور تخفیفی حکم آتا ہے وہ استثنائی ہوتا ہے، اس لیے بہت تھوڑے وقفہ کے لیے ہوتا ہے۔ جوں ہی ضرورت ختم ہو جاتی ہے وہ استثنائی حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس حاجت کی نوعیت ایک عمومی اور دائمی قسم کی ہوتی ہے، اس لیے وہ تھوڑے وقفہ کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ یا طویل عرصہ کے لیے ہوتی ہے۔

ضرورت کے پیشِ نظر فقہی قواعد، اصول، نصوص اور قرآن وسنت ہر چیز کے حکم میں تخفیف ہو سکتی ہے، لیکن حاجت کے پیشِ نظر نصوصِ قطعیہ میں تخفیف نہیں ہو سکتی۔ اس کا اثر صرف قیاسی احکام اور اجتہادات ہی پر پڑتا ہے۔

ضرورت کی وجہ سے ملنے والی سہولت اور رخصت صرف اضطرار کے شکار شخص کو ملتی ہے، دوسرا شخص اس سہولت اور رخصت سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ حاجت کی وجہ سے ملنے والی سہولت سے ہر شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے، چاہے وہ حاجت مند ہو یا نہ ہو۔

حاجت اور عرفِ خاص میں بھی یہی فرق ہے کہ عرفِ خاص کی بنیاد پر ثابت ہونے والا حکم صرف ان اہلِ عرف تک محدود رہتا ہے جن کا وہ عرف ہے، جب کہ حاجت کا اثر سب پر پڑتا ہے[1]۔

۲۴۔ قاعدہ کلّیہ : مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا

جو چیز ضرورت کی بنا پر جائز کی گئی ہو اس کا جواز ضرورت کی مقدار کے مطابق ہی رہے گا۔

یہ قاعدہ دراصل قاعدہ الضرورات تبیح المحظورات کی تقیید ہے یعنی کسی ضرورت کے تحت جائز قرار دی گئی چیز کا جواز ضرورت کی مقدار اور اندازہ کے مطابق ہی رہتا ہے، اس سے زائد وہ چیز جائز نہیں ہوتی۔ اس مقدار سے زیادہ حرام کا ارتکاب بدستور حرام رہتا ہے۔ جوں ہی یہ

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۹۹

ضرورت زائل ہو وہ چیز فوراً حرام ہو جاتی ہے [1]۔

مثال کے طور پر مردار کھانا اسی حد تک درست ہے جس سے جان بچ جائے۔ کسی کے رشتہ وغیرہ کے بارے میں مشورہ کیا جائے تو صرف اتنا کہنا چاہیے، میرے نزدیک مناسب نہیں ہے۔ اس سے زیادہ غیبت کرنا شمار ہوگا جو حرام ہے [2]۔ طبیب اور معالج کے لیے پوشیدہ بدن اسی حد تک دیکھنا جائز ہے جس حد تک ناگزیر ہو۔ اس سے زیادہ آس پاس کے اعضاء کا دیکھنا جائز نہیں ہے [3]۔ اگر مریض کوئی عورت ہے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ اپنے بدن کا پوشیدہ حصہ کسی مرد معالج کے سامنے کھولے اگر وہاں ایسی عورت معالج بھی موجود ہے جو اسی درجہ کی مہارت رکھتی ہے۔ اس لیے کہ اپنے ہم جنس کے سامنے بے پردگی شریعت کی نظر میں مخالف جنس کے سامنے بے پردگی کے مقابلہ میں کم تر درجہ کی بُرائی ہے [4]۔ چنانچہ خواتین ماہراتِ زچگی کی موجودگی میں جو خواتین مرد ڈاکٹروں سے زچگی کراتی ہیں وہ ایک حرام فعل کا ارتکاب کرتی ہیں۔

انسانی ضرورتیں جس طرح فعل سے متعلق ہوتی ہیں اسی طرح ترکِ فعل سے بھی متعلق ہیں۔ مثلاً حضرت طارق بن شہابؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

> من رأى منكم منكرا فليغره بيده فإن لم يستطيع فبلسانه فإن لم يستطيع فبقلبه و ذلك اضعف الإيمان [5]۔
>
> تم میں سے جو شخص کوئی بُرا فعل دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے روکے۔ اگر اس کی طاقت نہ ہو تو اسے اپنی زبان سے روکے۔ اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے بُرا جانے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۹۶

۲۔ سیوطی، الاشباه والنظائر ۱/۱۴۱

۳۔ ابن نجیم، الاشباه والنظائر ۱/۲۵۳

۴۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۹۶

۵۔ صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب كون النهي عن المنكر من الايمان

جو شخص کسی دوسرے شخص کو کوئی ناجائز اور غیر شرعی فعل کرتا دیکھے اور زبان کے سوا جسمانی فعل سے منع کرنے پر قدرت نہ ہو تو اب اس کے لیے زبان سے خاموش رہنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ضرورت کا حکم ضرورت کے اندازے کے مطابق ہوا کرتا ہے۔ اگر زبان سے منع کرنے کی بھی طاقت نہ ہو تو پھر قلبی نفرت سے اس کا اظہار کرے (۱)۔

۲۵۔ قاعدہ کلّیہ : مَاجَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ

جو چیز عذر کی بنا پر جائز ہو، وہ عذر کے زائل ہونے پر جائز نہیں رہے گی۔

کسی عذر کی بنا پر کسی امر کا جواز اس لیے ہوتا ہے کہ اصل امر انسان کے لیے دشوار ہوتا ہے اور گویا یہ عذر اصل امر کا نائب ہوتا ہے۔ اب اگر عذر ختم ہونے پر اصل پر بسہولت عمل ہونے کے باوجود عذر کا حکم جائز رکھا جائے تو یہ اصل اور اس کے نائب کا بیک وقت حکماً جمع ہونا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ حکم کے باطل ہونے کا یہ معنی ہوا کہ اب عذر قابلِ اعتبار نہیں رہا۔ تیمم کیے ہوئے کسی شخص کو جب پانی میسر آ جائے تو اس کا تیمم باطل ہو جاتا ہے اور ناپاکی کی اصل حالت واپس لوٹ آتی ہے۔ بلکہ اگر نماز کے دوران وضو کے لیے پانی پر قدرت حاصل ہوگئی تو نماز باطل ہو جاتی ہے اور وضو کر کے نماز ادا کرنا فرض ہوتا ہے (۲)۔

جب وہ مرض زائل ہو جائے جس کی وجہ سے روزے افطار کیے ہوں اور ابھی رمضان باقی ہے تو بقیہ روزے رکھنا فرض ہو جاتا ہے (۳)۔

اپنے متوفی شوہر کی عدّت گزارنے والی عورت پر واجب ہے کہ اس مکان میں عدّت کی تکمیل کرے جس میں اس کا شوہر فوت ہوا اور وہ اس مکان سے باہر نہ جائے۔ لیکن اگر اپنی ناگزیر معاشی ضرورت کے لیے باہر جانا پڑے تو اس وقت اس کو اجازت ہے اور جب یہ عذر زائل ہو، اس کا

۱۔ اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۵۹

۲۔ حوالہ بالا ص ۵۹، ۶۰

۳۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۱۳

باہر نکلنا جائز نہیں رہتا[1]۔

محلہ میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص آگ کے خطرہ کے پیش نظر اپنے گھر میں موجود لوگوں کی امانتیں نکال کر کہیں اور رکھ دے تو وہ ایسا کرنے میں معذور ہے۔ اگر امانتیں وہاں ضائع بھی ہوگئیں تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر آگ بجھنے اور گھر کی مرمت ہو جانے کے باوجود امانتیں واپس نہ لائے اور وہ وہاں ضائع ہو جائیں تو وہ ضامن ہوگا۔ اس لیے کہ وہاں رکھنے میں جو عذر تھا یعنی آگ، وہ ختم ہو چکا ہے[2]۔

۲۶۔ قاعدہ کلّیہ : اَلِاضْطِرَارُ لَا یُبْطِلُ حَقَّ الْغَیْرِ

اضطرار کسی دوسرے کا حق ضائع نہیں کرتا۔

حالتِ اضطرار میں اگر کسی دوسرے شخص کی چیز استعمال کر لی جائے تو یہ جائز ہے۔ اس جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں پکڑ نہیں ہوگی اور دنیاوی عدالتوں میں اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ واقعی اضطرار کی کیفیت تھی تو دنیاوی سزا (مداخلت بے جا اور غصب وغیرہ کے جرم میں دی جانے والی سزا) سے بھی بچ جائے گا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس شخص کی چیز کھا لی یا استعمال کر لی اس کا حق ساقط ہوگیا بلکہ اس کو اس چیز کی قیمت یا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔

کوئی شخص شدید بھوک کی حالت میں دوسرے کی روٹی لے کر کھالے اور اپنے کو درپیش موت یا بیماری کے خطرہ کو دور کر لے تو اب اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روٹی کی قیمت اس دوسرے شخص یعنی اصل مالک کو ادا کرے۔

کوئی شخص جان بچانے کی خاطر بھاگے اور دوسرے کی دیوار توڑ دے تو اس دیوار کا جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان دینا پڑے گا۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی کے شدید اکراہ و جبر کے نتیجہ میں کسی تیسرے شخص کا مال تلف کر دے (مثلاً اس کے جانور مار ڈالے، کھیت جلا دے، مکان گرا دے وغیرہ

۱۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۶۰

۲۔ المدخل الفقهي العام ۱۰۱۳/۲

وغیرہ) تو تاوان مُکرِہ پر ہوتا ہے، مُتلِف اور مُکرَہ پر نہیں ہوتا[1]۔

۲۷۔ قاعدہ کلیہ : اَلْاَصْلُ اِضَافَۃُ الْحَادِثِ اِلٰی اَقْرَبِ اَوْقَاتِہٖ

اصل یہ ہے کہ کسی نئے واقعہ کو قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی واقعہ کے احکام اور نتائج کے تعین میں اس وجہ سے اختلاف پیدا ہو جاتا ہے کہ اس واقعہ کی تاریخ وقوعہ میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایسی صورتوں میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ مختلف تاریخوں میں سے قریب ترین تاریخ میں یہ واقعہ پیش آیا ہے، اِلاَّ یہ کہ کسی اور قدیم تر تاریخ میں واقعہ کا پیش آنا ثابت ہو جائے، کیونکہ قریب ترین تاریخ میں واقعہ یا اس کے اثرات و نتائج کے موجود ہونے پر سب فریق متفق ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس میں واقعہ کا ہونا یقینی ہے، جبکہ اس سے پچھلی تاریخ میں واقعہ یا اس کے اثرات و نتائج کے موجود ہونے پر اختلاف ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں واقعہ کا ہونا مشکوک ہے اور الیقین لایزول بالشک یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

مثلاً کسی چیز کی خریداری کے بعد فروخت کنندہ قبضہ دے دے اور خریدار قبضہ لے لے۔ قبضہ کے بعد معلوم ہو کہ اس چیز میں کوئی عیب ہے۔ اب فروخت کنندہ کہتا ہے کہ یہ عیب خریدار کے قبضہ میں آ کر پیدا ہوا ہے۔ خریدار کا موقف ہے کہ یہ عیب فروخت کنندہ کے ہاں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ یہ عیب بعد کی تاریخ میں یعنی خریدار کے پاس آنے کے بعد پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا خریدر کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں، تاوقتیکہ وہ یہ ثابت نہ کرے کہ یہ عیب فروخت کنندہ کے پاس ہی موجود تھا۔

یہ بات واضح رہے کہ یہاں عیب سے مراد وہ عیب ہے جو بعد میں پیدا ہو، وہ عیب نہیں جو چیز کی اصل خلقت میں موجود ہو، مثلاً جانور کا بھینگا ہونا وغیرہ[2]۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۹۷

۲۔ حوالہ بالا ۲/۹۷۱

۲۸۔ قاعدہ کلّیہ : لَاعِبْرَةَ لِلتَّوَهُّمِ

وہم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

وہم سے مراد ایسا بعید از عقل احتمال ہے جو کبھی کبھار اور شاذ و نادر ہی ظہور پذیر ہوتا ہو۔ ایسے احتمال پر کسی حکم شرعی کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی، نہ اس کی وجہ سے کوئی فیصلہ روکا اور ملتوی کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی وجہ سے لوگوں کے حقوق کو مؤخر کیا جا سکتا ہے [۱]۔ وہم کسی عقلی یا حسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ یہ شک کے درجہ سے بھی ضعیف ترکیفیت کا نام ہے۔ اس لیے وہم قابل اعتبار نہیں ہے [۲]۔

ثقہ اور مستند گواہوں کے بیانات کو --- عدالت کے اطمینان کے مطابق --- بلاتردد قبول کر کے ان کی بنیاد پر فیصلہ دے دیا جاتا ہے اور اس احتمال کی طرف توجہ نہیں کی جاتی کہ شاید گواہان سے غلطی ہوگئی ہو یا شاید انہوں نے غلط بیانی کی ہو۔

اگر گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ فلاں متوفی کے وارث یہی لوگ ہیں اور ان کے علاوہ ہمیں کسی اور وارث کا علم نہیں ہے تو اس متوفی کی میراث انہی وارثوں میں حصہ رسدی تقسیم کر دینے کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور اس عقلی احتمال کو اہمیت نہیں دی جائے گی کہ شاید کوئی اور وارث بھی اٹھ کھڑا ہو، کیونکہ یہ ایک بہت بعید اور محض موہوم احتمال ہے جس کی وجہ سے فیصلہ نہیں روکا جا سکتا [۳]۔

کسی شخص کو دیکھا گیا کہ وہ کسی مکان سے گھبرایا ہوا پریشان حالت میں خون آلود چھرا لیے ہوئے باہر نکلا۔ لوگوں نے دیکھا کہ اس مکان میں تازہ تازہ ذبح کی ہوئی لاش پڑی ہے تو اس شخص کی سابقہ حالت اس امر کا قطعی قرینہ ہے کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے۔ اس موقع پر دیگر وہمی احتمالات کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا مثلاً اس امکان کا کہ ممکن ہے کہ مقتول نے خود ہی اپنے آپ کو ہلاک کیا ہو، کوئی اعتبار نہیں ہوگا [۴]۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۵

۲۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۲۰۹

۳۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۵

۴۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۲۱۱

کوئی شخص اپنے مکان کے کسی حصہ میں لکڑیاں یا بھُس بھر دے۔ اس کا پڑوسی یہ خیال کرے کہ اگر ان لکڑیوں یا بھُس میں آگ لگ گئی تو اس کے مکان کو نقصان ہوگا۔ اس وہم کی بنیاد پر ہمسایہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس شخص کو اس کے مکان کے کسی حصہ میں لکڑیاں یا بھُس بھرنے سے منع کرے [۱]۔

اصولی قواعد

۲۹۔ قاعدہ کلیہ: لَا مَسَاغَ لِلِاجْتِهَادِ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ

نص کی موجودگی میں اجتہاد کی اجازت نہیں ہے۔

نص سے مراد شارع (اللہ تعالیٰ اور آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کا خطاب (Address) ہے۔ یعنی قرآن مجید کی آیات اور صحیح و ثابت شدہ احادیث۔ استاذ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں یہاں نص میں وہ ثابت شدہ اجماع بھی شامل ہے جو نقل صحیح سے ہم تک پہنچا ہو [۲]۔

اجتہاد سے مراد وہ حتی الوسع علمی کوشش ہے جو شرعی دلائل و مآخذ سے حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کی دو اقسام ہیں:

۱۔ وہ اجتہاد (علمی کوشش) جو کسی نص شرعی کا مفہوم متعین کرنے کے لیے کیا جائے۔

۲۔ وہ اجتہاد جو کسی ایسے معاملہ میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے کیا جائے جس میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو، یعنی کسی غیر منصوص حکم کو منصوص حکم پر قیاس کیا جائے۔

جہاں تک پہلی قسم کے اجتہاد کا تعلق ہے تو وہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب نص میں ایک سے زائد مفہوم نکلتے ہوں یا اس کی تطبیق ایک سے زائد انداز میں ہو سکتی ہو۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو تو کس اجتہاد کے نام سے اس نص کی کوئی ایسی تعبیر و تفسیر نہیں کی جا سکتی جو اسے اس کے ظاہری معنی سے نکال کر دور

۱۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۲۱۱

۲۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۰۸

از کار تاویلات تک لے جائے۔

مثلاً ایک حدیث کی نص صریح ہے، **البینة علی المدعی و الیمین علی المدعی علیہ** [1]۔ ''مدعی پر ثبوت ہے اور مدعا علیہ پر قسم ہے۔'' اس میں یہ بات واضح اور طے ہے کہ ثبوت پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور مدعا علیہ کو کوئی ثبوت پیش کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اب اس نص کا کوئی ایسا مفہوم کسی اجتہاد کے ذریعے نہیں لیا جا سکتا جس کا مقتضٰی یہ ہو کہ مدعی کے لیے ثبوت پیش کرنا ضروری نہ ٹھہرے اور یہ مدعا علیہ کی ذمہ داری قرار پائے، یا مدعی کو ثبوت پیش کرنے کی اجازت نہ ہو، یا عدالت کو اختیار دے دیا جائے کہ وہ فریقین میں سے جس سے چاہے، قسم اور جس سے چاہے، ثبوت طلب کرے اور دوسرے فریق کو وہی چیز پیش کرنے سے روک دے۔

جوابی ثبوت اگر مدعا علیہ پیش کرنا چاہے تو اس کی اس حدیث میں گنجائش موجود ہے۔ اس صورت میں عدالت دونوں ثبوتوں کا موازنہ کر کے جس کو مضبوط تر پائے، اس کی بنیاد پر فیصلہ کر کے کمزور ثبوت کو رد کر دے گی۔ کیونکہ اس صورت میں مدعی کے اس حق پر کوئی زد نہیں پڑتی کہ وہ ثبوت پیش کرے [2]۔

ان مسائل میں جس میں نص موجود نہ ہو اجتہاد سے کام لیا جا سکتا ہے۔ جب مسئلہ زیر غور میں کوئی ثابت شدہ نص موجود ہو تو وہ مسئلہ سرے سے لائقِ اجتہاد ہی نہیں ہے۔

بعض اوقات (احادیث کے معاملہ میں) نص کے ہونے یا نہ ہونے کی بابت فقہاء میں اختلاف ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک فقیہ کے نزدیک ایک حدیث صحت و استناد کے اس درجہ پر ہو کہ اسے ثابت شدہ قرار دے کر اس میں بیان کردہ مسئلہ کو ناقابلِ اجتہاد قرار دے دیا جائے، جب کہ دوسرے فقیہ کے نزدیک وہ حدیث صحت و استناد کے اس درجہ پر نہ ہو اور مسئلہ بدستور قابلِ

۱۔ ترمذی، الجامع الصحیح، کتاب الأحکام، باب ماجاء فی أن البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ

۲۔ المدخل الفقهی العام ۱۰۰۹/۲

اجتہاد رہے۔ لہٰذا نص کی موجودگی کی وجہ سے وہ اجتہاد ممنوع ہے جو کسی ایسی واضح اور صریح اور متفق علیہ نص سے متصادم ہو جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو[۱]۔ اس لیے کہ قاعدہ کلّیہ ہے: اَلْاِجْتِهَادُ لَا يُعَارِضُ النَّصَّ، اجتہاد نص صریح کا مخالف نہیں ہوسکتا۔

۳۰۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْاِجْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِالْاِجْتِهَادِ

ایک اجتہاد کے ذریعے دوسرے اجتہاد کو باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اس کلّیہ کا ثبوت امت کے اجماع اور تعامل سے ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بہت سے مسائل میں فیصلے کیے، حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں آپ سے اختلاف کیا اور اسی طرح کے مسائل میں آپ سے مختلف فیصلے کیے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اپنی اس مختلف رائے کی بنیاد پر حضرت ابوبکر صدیقؓ کے فیصلوں کو کالعدم قرار نہیں دیا بلکہ وہ جوں کے توں نافذ العمل رہے[۲]۔

نئے اجتہاد سے پہلے والا اجتہاد کالعدم نہیں ہوگا۔ پہلے اجتہادی فیصلہ پر جو عمل درآمد ہو چکا ہو وہ بدستور باقی رہتا ہے۔ البتہ نئے واقعہ میں نئے اجتہاد پر عمل ہوگا[۳]۔

حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں ایک خاص انداز سے فیصلہ فرمایا۔ اس کے کچھ دنوں بعد ویسے ہی ایک اور مقدمہ میں ایک دوسرا فیصلہ صادر کیا۔ جب عرض کیا گیا کہ ایک ہی نوعیت کے مقدمہ میں دو الگ الگ فیصلے کیوں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: **تلک علی ما قضینا وھذہ علی ما نقضی**[۴]، یعنی وہ ہمارے سابقہ فیصلے کے مطابق رہے گا اور اس پر ہمارے موجودہ فیصلہ کے مطابق عمل درآمد ہوگا۔

اس قاعدہ کی حکمت یہ ہے کہ دونوں اجتہادات قانونی حیثیت اور آئینی قوت میں یکساں ہیں۔ بعد والے اجتہاد کو پہلے والے اجتہاد پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے کہ وہ اسے کالعدم قرار دے

۱۔ المدخل الفقھی العام ۲/۱۰۱۰
۲۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱/۲۹۳
۳۔ المدخل الفقھی العام ۲/۱۰۱۰
۴۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۱۱

سکے۔ پھر اگر ہر بعد والے اجتہاد کا نتیجہ یہ ہو کہ پہلے والے ہر اجتہاد اور اس کے مطابق ہونے والے سارے فیصلے کالعدم ہونے چاہئیں تو اس سے نہ صرف بڑی افراتفری پیدا ہوگی بلکہ عدالتیں اور فقہاء کام ہی نہ کر سکیں گے اور عوام کو بہت مشقت کا سامنا کرنا پڑے گا۔

جس صورت میں جو اجتہاد ہو جائے اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ پہلے اجتہاد کی بنیاد پر کیا جانے والا عمل بعد والے کسی اجتہاد سے متاثر یا کالعدم نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص ایک اجتہاد کی بنیاد پر ایک خاص سمت کو قبلہ قرار دے کر نماز شروع کرے، ایک رکعت پڑھ کر اس کی رائے بدل جائے اور دوسری سمت کی بابت یقین ہو جائے کہ قبلہ اس طرف ہے تو وہ نماز ہی میں دوسری سمت رخ کر لے۔ اس طرح پہلی سمت کی جانب رخ کر کے پڑھی جانے والی رکعت متاثر نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر اس کا اجتہاد اسی طرح بدلتا رہا اور نماز کی چاروں رکعات اس نے چار مختلف سمتوں میں ادا کیں تو نماز ہو جاتی ہے اور قضا ضروری نہیں ہوتی [1]۔

ایک اجتہاد کے دوسرے اجتہاد سے کالعدم نہ ہونے کی ایک وجہ علامہ مرغینانی (م ۵۹۳ھ) نے یہ بھی بیان کی ہے کہ پہلے اجتہاد کو دوسرے اجتہاد پر ایک گونہ برتری حاصل ہوتی ہے۔ پہلے اجتہاد کی بنیاد پر ایک عدالتی فیصلہ (یا ایک سے زائد عدالتی فیصلے) بھی ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ اجتہاد کسی ایسے اجتہاد کی بنیاد پر کالعدم کیسے کیا جا سکتا ہے جو ابھی تک محض ایک رائے کی حیثیت رکھتا ہو اور عدالتی طور پر تسلیم کیے جانے کی وجہ سے جو قوت پہلے اجتہاد کو حاصل ہو چکی ہو وہ بعد والے اجتہاد کو حاصل نہیں ہوئی ہے [2]۔

البتہ اگر کوئی اجتہاد کتاب وسنت اور اجماع سے متعارض ہو، یا اس کی اساس غلط حقائق پر ہو، مثلاً قاضی یا مفتی یا مجتہد کے سامنے غلط واقعات پیش کیے گئے اور کوئی اجتہادی فیصلہ کر لیا گیا ہو، بعد میں معلوم ہو کہ وہ واقعات ہی غلط تھے جن کی بنیاد پر وہ اجتہادی فیصلہ کیا گیا تھا تو پہلا اجتہاد کالعدم ہو جائے گا [3]۔

۱۔　ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۲۹۴/۱
۲۔　حوالہ بالا ۲۹۳/۱-۲۹۴
۳۔　حوالہ بالا ۲۹۵/۱

۳۱۔ قاعدہ کلیہ: مَا ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ

خلافِ قیاس ثابت شدہ امر پر کسی دوسرے امر کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اس قاعدہ سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی حکم قرآن، سنّت یا اجماع سے خلافِ قیاس ثابت ہو چکا ہو تو اب اس حکم کو قیاس کے ذریعہ کسی مشترک علّت کی بنا پر کسی اور جگہ پر ثابت نہیں کیا جا سکتا[1]۔ شریعت بلکہ دنیا کے ہر نظام قانون میں بہت سے احکام اس نظام کے عمومی قواعد سے ہٹ کر ہوتے ہیں اور ان کی حیثیت خصوصی یا استثنائی احکام کی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کا مقصد بعض ایسے قانونی یا دوسرے تقاضوں کی تکمیل ہوتا ہے جو عمومی قواعد کی بنیاد پر قانون سازی سے پورے نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں شریعت اسلامی کے بعض احکام ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی علت و حکمت محدود انسانی بصیرت کی سمجھ میں نہیں آ سکتی اور بظاہر وہ احکام عام قواعد سے ہٹ کر معلوم ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان استثنائی اور خصوصی قوانین کی استثنائی اور خصوصی حیثیت باقی رکھی جاتی ہے۔ ان کو کسی عمومی کلیہ کی شکل نہیں دی جاتی اور ان کو بنیاد بنا کر ان پر دوسرے احکام کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر شریعت کا یہ اصول ہے کہ موت کے ساتھ ہی ہر شخص کی ملکیت ختم ہو جاتی اور اس کی ساری منقولہ و غیر منقولہ جائیداد کی ملکیت بحصہ رسدی اس کے قرض خواہوں اور وارثوں کو منتقل ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرنے والا اپنی جائیداد میں (ایک تہائی سے زائد) تصرف کا مجاز نہیں ہے۔ اس قاعدہ کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ وصیت سرے سے ناجائز قرار پائے۔ کیونکہ وصیت سے مراد میت کا اپنے مرنے کے بعد اپنی جائیداد کا دوسرے کو مالک بنا دینا ہے۔ جب کہ کوئی شخص مرنے کے بعد خود ہی مالک نہ رہے تو وہ دوسرے کو مالک کیسے قرار دے سکتا ہے۔ لیکن شریعت نے قیاس سے ہٹ کر وصیت کی اجازت دی۔ بعض ایسے تقاضوں کی تکمیل کے لیے وصیت کا ارادہ ہونا ضروری ہے جو اس کے بغیر پورے نہیں ہو سکتے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی زندگی میں کوئی نیک کام نہ کر سکا ہو اور اپنی

۱۔　شرح المجلة، المقدمة ص ۴۲

دولت کوکسی صدقہ جاریہ میں نہ لگا سکا ہو، وہ وصیت کے ذریعہ یہ کام کرسکتا ہے۔ اب اگر وصیت کا یہ راستہ بھی بند ہو جائے تو ایک نیک کام جو ہوسکتا ہے نہ ہو سکے گا۔ اپنی زندگی میں تو ایک شخص احتیاج، ضرورت مندی اور فقر و فاقہ کے خطرات کے پیش نظر اپنی دولت کو صدقہ ہائے جاریہ کے کاموں میں لگانے سے کتراتا ہے۔ لیکن مرتے وقت یادِ الٰہی اور آخرت کی جواب دہی کا تصور غالب آجاتا ہے۔ اگر اس وقت یہ راستہ کھلا رہے تو وہ اس بات پر آمادہ ہوسکتا ہے کہ اب اس کوتاہی کی تلافی کرے اور کسی نیک کام میں روپیہ لگا جائے۔

لیکن یہ ایک استثنائی صورت ہے۔ اسے مستقل قانون قرار دے کر دوسرے معاملات کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص مرنے کے بعد اپنی جائیداد عاریتاً کسی کو دے دے، یا رہن رکھ دے، یا فروخت کر دے، یا کرایہ پر دے دے۔ ہاں یہ وصیت کرسکتا ہے کہ فلاں جائیداد فلاں شخص کو (ایک نئے عقد کے ذریعہ) عاریتاً دے دی جائے [1]۔

اس کی ایک اور مثال حضرت خزیمہؓ کی گواہی کا مقبول ہونا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی گواہی کو دو افراد کی گواہی کے مساوی قرار دیا تھا، حالانکہ عام لوگوں کے حق میں ایسا نہیں ہوسکتا۔

عمارہ بن خزیمہؓ اپنے چچا سے جو صحابی تھے، روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا۔ آپ اس اعرابی کو اپنے ساتھ لے کر چلے تاکہ اسے گھوڑے کی قیمت ادا کر دیں۔ راستے میں اعرابی کو چند لوگ ملے اور اس گھوڑے کا سودا کرنے لگے۔ انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس گھوڑے کا سودا کر چکے ہیں۔ اعرابی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آواز دیتے ہوئے کہا: اگر آپ یہ گھوڑا خریدنا چاہتے ہیں تو خرید لیں ورنہ میں اسے فروخت کرتا ہوں۔ یہ سن کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رک گئے اور اسے فرمایا: کیا میں نے اسے تم سے خرید نہیں لیا ہے؟ اعرابی نے کہا: اللہ کی قسم! میں نے اسے آپ کے ہاتھوں فروخت نہیں کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیوں نہیں، میں اسے تم سے خرید چکا

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۱۱-۱۰۱۲

ہوں۔ اعرابی نے کہا: اگر ایسا ہے تو کوئی گواہ لاؤ۔ اس پر حضرت خزیمہؓ نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے یہ گھوڑا خرید لیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: تم کس طرح گواہی دیتے ہو؟ حضرت خزیمہؓ نے عرض کی: یا رسول اللہ! آپ کو سچا جانتے ہوئے۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوش ہو کر حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو آدمیوں کے برابر قرار دی[1]۔

اب اگر کوئی شخص اس حکم کی کوئی علت بیان کر کے اس حکم کو حضرت خزیمہؓ کے علاوہ کسی اور شخص کے لیے بذریعہ قیاس ثابت کرنا چاہے تو یہ درست نہیں ہے، خواہ وہ شخص حضرت خزیمہؓ سے کسی اعتبار سے افضل ہی کیوں نہ ہو۔ ایسا کرنے کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم نے حضرت خزیمہؓ کی وہ خصوصیت اور کرامت ضائع کر دی ہے جو حدیث سے ان کے لیے ثابت تھی۔ دربارِ نبوی سے حضرت خزیمہؓ کو یہ شرف و عزت اس خصوصی فہم کی وجہ سے عطا ہوا جس سے دوسرے لوگ قاصر تھے۔ وہ خصوصی فہم یہ تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول آپ پر ایمان لانے والے کے لیے اس امر کے مشاہدہ کا درجہ رکھتا ہے جس کے متعلق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو[2]۔

۳۲۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمُطْلَقُ یَجْرِیْ عَلٰی اِطْلَاقِہٖ مَا لَمْ یَقُمْ دَلِیْلُ التَّقْیِیْدِ نَصًّا أَوْ دَلَالَۃً

مطلق اپنے اطلاق ہی پر قائم رہتا ہے جب تک کسی نص یا دلیل سے اسے مقید نہ کر دیا جائے۔

یہاں اطلاق اور تقیید دونوں الفاظ کی صفات ہیں۔ مطلق سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم پر بغیر کسی قید، حد، بندش یا پابندی کے دلالت کرتا ہو۔ مقید سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم پر کچھ قیود و حدود اور اوصاف کے اندر رہ کر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً ''گھوڑا'' مطلق ہے اور ''سفید گھوڑا'' مقید ہے۔ ''جگہ'' مطلق ہے اور ''کھانے کی جگہ'' مقید ہے[3]۔

۱۔ سنن ابی داود، کتاب القضاء، باب اذا علم الحاکم صدق شهادة الواحد یجوز له أن یقضی به

۲۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۴۴

۳۔ مطلق اور مقید پر تفصیلی بحث آپ پہلے پڑھ چکے ہیں۔

جب قانون ساز، متصرّف (Dispositor)، عاقد (Promiser) اور موصی (Testator) وغیرہ کے کلام میں کوئی مطلق لفظ استعمال ہو تو اس کا مفہوم بغیر کسی قید، تحدید، وصف یا پابندی کے لیا جاتا ہے۔ جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جس کی بنا پر اس پر کوئی قید، تحدید، وصف یا پابندی لگانا ضروری ہو جائے اس وقت تک ایسی کوئی قید، تحدید، وصف یا پابندی نہیں لگائی جاتی۔

مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے کو وکیل (یا Agent) بناتے وقت کہے کہ میرے لیے ایک گھوڑا خرید لو۔ وکیل سرخ رنگ کا ایک گھوڑا خرید لے۔ اب اگر مؤکل (Principal) کا کہنا یہ ہو کہ میں نے سفید گھوڑا خریدنے کا ارادہ کیا تھا اور گھوڑا خریدنے کے لیے کہتے وقت میری مراد سفید گھوڑا ہی تھی تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی اور اسے مجبور کیا جائے گا کہ سرخ گھوڑا ہی قبول کرے۔ کیونکہ اس نے مطلقاً گھوڑے کا لفظ بولا تھا اور کوئی قید نہیں لگائی تھی۔

اس طرح کوئی شخص کسی سے کوئی چیز مثلاً موٹر کار عاریتاً لے اور کوئی خاص قید نہ لگائے کہ یہ فلاں جگہ جانے کے لیے ہے، یا صبح چلانا ہے یا شام، یا فلاں سڑک پر چلانے کے لیے ہے، یا فلاں شخص اس میں سوار ہوگا، تو اس عاریہ کو اس کے مطلق مفہوم میں لیا جائے گا۔ عام مروّج طریقہ کے مطابق وہ شخص اس گاڑی سے جتنا فائدہ اٹھانا چاہے، اٹھا سکتا ہے۔ بعد میں اس شخص کو بغیر کسی پیشگی شرط کے، کسی ایسی ذمہ داری کا پابند نہیں کیا جا سکتا جو پہلے طے نہ ہوئی ہو اور عرفاً اور عادتاً گاڑی کے استعمال میں شامل ہو[1]۔

اگر کوئی ایسی قید، تحدید یا وصف موجود ہو جس کے پیش نظر اس مطلق لفظ یا عبارت کو محدود و مقیّد کرنا ضروری ہو تو وہ اس تحدید سے محدود اور ان قیود سے مقیّد ہوگی۔

تقیید کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ تقیید بالنص (قید صریح)

اس سے مراد وہ حدود و قیود ہیں جو صراحتاً متعین کر دی جائیں۔ مثلاً کوئی مؤکل اپنے وکیل سے کہے، یہ سامان بیس روپے میں فروخت کر دو۔ یہاں ''بیس روپے'' کی قید کا ذکر صراحتاً موجود

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۰۵

ہے۔ اس لیے اگر بیس روپے سے کم میں سامان فروخت کیا گیا تو بیع نافذ العمل نہیں ہوگی۔ مؤکل اس بیع کو منسوخ اور کالعدم کرسکتا ہے۔

۲۔ تقیید بالدلالہ (قید ظاہر)

اس سے مراد وہ حدود وقیود ہیں جو صراحتاً تو ذکر نہ ہوں لیکن حالات وقرائن اور معاملہ کے سیاق وسباق سے ظاہر وواضح ہوں۔ مثلاً کوئی عام غریب سا شخص کسی دوسرے شخص کو وکیل بنائے کہ میرے لیے ایک گھوڑا خرید لو۔ وکیل نہایت عمدہ اور قیمتی گھوڑا خرید لے۔ مؤکل اس خریداری کو قبول کرنے کا پابند نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی مالی حالت اور معاملہ کے سیاق وسباق سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بار برداری کے عام کاموں کے لیے معمولی قسم کا گھوڑا خریدنا چاہتا تھا۔ اگرچہ الفاظ مطلق اور عام تھے لیکن دلالتِ حال بتا رہی تھی کہ مطلق گھوڑا مراد نہیں ہے بلکہ معمولی قسم کا عام گھوڑا مراد ہے جو بار برداری میں کام آسکے (۱)۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دلالتِ عرف بھی مطلق کی تقیید میں دلالتِ حال کی طرح ہے۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے، میرا یہ مکان فروخت کردو، تو سمجھا جائے گا کہ اس نے بازار کی عام قیمت اور نقد ادائیگی کی بنیاد پر فروخت کرنے کے لیے کہا ہے۔ اگر وکیل بازار کے بھاؤ سے بہت کم یا ادھار فروخت کردے تو مالک مکان یہ بیع قبول کرنے کا پابند نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ دلالتِ عرف کو مطلق کی تقیید کے لیے واضح بنیاد خیال نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں مندرجہ بالا صورت میں مؤکل پابند ہے کہ وکیل کے تصرفات کو قبول کرے۔ یہاں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کا نقطہ نظر زیادہ مضبوط معلوم ہوتا ہے (۲)۔

۳۳۔ قاعدہ کلیہ: اَلْاَصْلُ فِی الْكَلَامِ الْحَقِيْقَةُ

کلام میں اصل یہ ہے کہ اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔

حقیقت سے مراد کسی لفظ کے وہ اصلی معنی ہیں جن کے لیے اس لفظ کو لغت میں وضع

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۰۶

۲۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۰۶

کیا گیا۔ اس کے برعکس مجاز سے مراد ہر وہ معنی ہے جس کے لیے وہ لفظ لغت میں وضع نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود کسی لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی میں ایک تعلق اور رشتہ ضرور ہوتا ہے جس سے سننے والے کو فوراً پتہ چل جاتا ہے کہ متکلم نے یہاں اس لفظ کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے بلکہ فلاں مجازی معنی مراد لیے ہیں(۱)۔

مثلاً عدالت کے حقیقی معنی وہ جگہ ہے جہاں قاضی بیٹھ کر اپنا اجلاس کرتا ہے۔ مجازاً اس سے خود قاضی بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ عدالت نے یہ حکم دیا، کورٹ نے یہ فیصلہ سنایا۔ اسی طرح قتل حقیقی معنی میں کسی کی جان ضائع کر دینا اور کسی کو مار ڈالنا ہے، لیکن مجازاً بہت زیادہ زدوکوب کرنے کو بھی قتل کر دینا اور مار ڈالنا کہہ دیتے ہیں۔

اس قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی متکلم (قانون ساز، حلف اٹھانے والا، عقد کرنے والا، وصیت کرنے والا، کوئی بھی جائز تصرف کرنے والا) کے کلام کو بامعنی بنایا جائے اور اس پر کسی قانونی نتیجہ کو مرتب کیا جائے تو ضروری ہے کہ اس کے الفاظ سے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔ البتہ اگر کوئی قرینہ یا قرائن ایسے ہوں جن کی وجہ سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن یا مناسب نہ ہو بلکہ مجازی معنی مراد لینا ضروری ہو تو مجازی معنی ہی مراد لیے جاتے ہیں۔

اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے، میں نے اپنی یہ گھڑی تمہیں ہبہ کر دی۔ دوسرا شخص گھڑی لے لے۔ اب اگر پہلا شخص یہ کہے کہ ہبہ سے میری مراد ہبہ بالعوض تھی، یا میں نے ہبہ سے مجازاً بیع مراد لی تھی، لہٰذا مجھے اس گھڑی کی قیمت دلائی جائے تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی۔ کیونکہ کسی کلام سے اس کے حقیقی مراد لینا ہی اصل حکم ہے۔ ہبہ کے اصل معنی یہی ہیں کہ کوئی چیز بلا معاوضہ دوسرے کی ملکیت میں دے دی جائے۔ یہاں اصل حقیقی معنی ہی مراد لیے جائیں گے اور یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ پہلے شخص نے اپنی گھڑی بلا معاوضہ دوسرے شخص کی ملکیت میں دے دی تھی۔

۱۔ حقیقت ومجاز سے متعلق تفصیلی بحث پیچھے گزر چکی ہے۔

اس کے برعکس اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے یہ گھڑی دوسو روپے میں تمہیں ہبہ کر دی تو پھر اس عبارت سے بیع مراد لی جاسکتی ہے۔ کیونکہ دوسو روپے کا ذکر ایسا مضبوط قرینہ ہے جس سے اس بات کا صاف پتہ چلتا ہے کہ یہاں ہبہ سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازاً بیع مراد ہے(۱)۔

۳۴۔ قاعدہ کلّیہ: إِذَا تَعَذَّرَتِ الْحَقِيقَةُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ

جب حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہو تو مجاز مراد لیا جاتا ہے۔

جب حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو اور عبارت کو با معنی قرار دینا ضروری ہو تو پھر واحد راستہ یہی رہ جاتا ہے کہ مجازی معنی مراد لیے جائیں تاکہ اس کلام کو بے معنی اور مہمل قرار دینے سے اجتناب کیا جاسکے۔

مثلاً کوئی شخص اپنے ''بچوں'' کے لیے جائیداد وقف کرنے کے بعد مر جائے اور اب اس کے صرف نواسے نواسیاں ہوں تو مجازاً ''بچوں'' سے مراد نواسے اور نواسیاں ہی ہوں گے۔ اگرچہ ''بچوں'' سے مراد کسی شخص کی اپنی صلبی اولاد ہوتی ہے لیکن یہاں یہ مراد لینا ممکن نہیں کیونکہ اس کے اپنے بچے زندہ نہیں ہیں۔ چونکہ نواسوں اور نواسیوں کو بھی مجازاً آدمی اپنے بچے کہتا ہے اس لیے یہاں وقف میں ''بچوں'' سے مراد نواسے نواسیاں ہی مراد ہوں گی تاکہ اس عبارت کو بے معنی ہونے سے بچایا جاسکے۔

جب حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہو تو مجازی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر عبارت کے حقیقی معنی لینا بہت مشکل ہو تو بھی مجازی معنی لیے جائیں گے۔ ایک شخص قسم کھا لیتا ہے کہ میں آم کا یہ سارا درخت کھالوں گا۔ اب ''آم کا سارا درخت کھا لینے'' کے حقیقی اور لغوی معنی تو یہ ہیں کہ وہ اس کا پھل، پتے، شاخیں، تنا اور جڑیں سب کھا لے۔ لیکن عادتاً ایسا ناممکن ہے۔ اس لیے یہاں مجازی معنی مراد لیے جائیں گے اور سمجھا جائے گا کہ قسم کھانے والے نے درخت کا پھل کھانے کی قسم کھائی ہے(۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں جو چیز بہت مشکل ہو وہ ناممکن کے درجہ میں شمار کی جاتی ہے(۳)۔

۱۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۰۳

۲۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۰۴

۳۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۵۸

۳۵۔قاعدہ کلیہ: اِعْمَالُ الْکَلَامِ اَوْلٰی مِنْ اِھْمَالِہٖ

کلام کو بامعنی بنانا اس کے مہمل قرار دینے سے بہتر ہوتا ہے۔

اِعمال سے مراد کوئی حکم دینا، کوئی قانونی معنی پہنانا اور اس پر کوئی قانونی نتیجہ مرتب کرنا ہے۔ اِہمال کے معنی کوئی عملی نتیجہ مرتب نہ ہونا اور کوئی قانونی مفہوم نہ پایا جانا ہیں۔ اگر قانون ساز یا کسی قانونی تصرف رکھنے والے کسی شخص کی طرف سے جب کچھ الفاظ یا عبارت بولی جائے اور اس کے دو مطلب نکلتے ہوں، ایک مطلب کی رو سے اس پر نہ تو کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور نہ اس کا کوئی عملی نتیجہ نکلتا ہو اور دوسرے مطلب کی رو سے اس پر کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور اس کا کوئی عملی نتیجہ بھی نکلتا ہو، تو اس عبارت یا لفظ کے لازماً وہ معنی لیے جاتے ہیں جن کی رو سے اس پر کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور اس کا کوئی عملی نتیجہ بھی نکلتا ہو۔

مثلاً کوئی شخص ایک دستاویز کے ذریعہ اقرار کرے کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے ایک ہزار روپے واجب الاداء ہیں، یہ نہ کہے کہ یہ رقم کیوں اور کس مد میں واجب الاداء ہے۔ پھر وہ ایک دوسری دستاویز کے ذریعے اقرار کرے کہ میرے ذمہ اس شخص کے ایک ہزار روپیہ واجب الادا ہیں، تو اس کے ان دونوں اقراروں کو الگ الگ معنی پہنائے جائیں گے اور دونوں پر الگ الگ قانونی نتائج مرتب ہوں گے۔ اس سے دو ہزار روپے کی ادائیگی کا مطالبہ کرتے ہوئے اس کا یہ بیان قبول نہیں کیا جائے گا کہ یہ دونوں اقرار ایک ہی رقم کے بارے میں تھے، اس لیے اس کے ذمہ صرف ایک ہزار روپے واجب الاداء ہیں۔

کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ میرے ترکہ میں سے سو روپے خیر و برکت کے کام میں صرف کر دیے جائیں۔ پھر ایک اور وصیت میں کہے کہ میرے ترکہ میں سے سو روپے نیکی کے کام میں صرف کر دیے جائیں۔ یہ دونوں وصیتیں الگ الگ قرار دی جائیں گی۔ اس کے ترکہ میں دو سو روپے نیکی کے کام پر خرچ کرنے کا حکم دیا جائے گا اور وارثوں کی یہ دلیل قبول نہیں کی جائے گی کہ ان دونوں وصیتوں سے ایک ہی وصیت مراد تھی، لہٰذا صرف ایک سو روپے خرچ کرنے کی اجازت

دی جائے[1]۔

۳۶۔قاعدہ کلّیہ: لَا عِبرَةَ لِلدَّلَالَةِ فِی مُقَابِلَةِ التَّصرِیحِ

صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

یہ قاعدہ ان معاملات واحکام میں بہت اہم ہے جہاں کسی شخص کے ارادہ کا تعین مقصود ہو۔مثلاً کوئی شخص کوئی خاص لفظ، جملہ یا فقرہ استعمال کرے تو اس کا صحیح مفہوم متعین کر کے یہ طے کرنا کہ مثلاً ایجاب وقبول تھا یا نہیں، یا اذن ومنع تھا یا نہیں، یا اس سے رضامندی کا پتہ چلتا ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔

دلالتِ حال یعنی ماحول اور صورتِ حال کی گواہی سے اس وقت کام لیا جاتا ہے جب صریح کلام موجود نہ ہو۔اگر صریح کلام موجود ہے تو چاہے دلالتِ حال اس سے متعارض ہو تب بھی کسی ارادہ کے تعین میں اس سے مدد نہیں لی جاتی ۔کیونکہ صریح کلام سے جس مفہوم وارادہ کا پتا چلتا ہے وہ یقینی ہوتا ہے اور دلالتِ حال سے جو ارادہ ظاہر ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے اور الیقین لا یزول بالشک (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔

اگر عقدِ بیع میں قیمت کی ادائیگی تک سامانِ فروخت کو روک لیا جائے اور خریدار کو اس کا قبضہ نہ دیا جائے تو اگر خریدار قیمت کی ادئیگی سے پہلے سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے اور فروخت کنندہ خاموش رہے تو سمجھا جائے گا کہ اس کی اجازت سے قبضہ ہوا ہے۔اب اس کا یہ حق ختم ہو جاتا ہے کہ وہ سامانِ فروخت روک سکے۔اب وہ خریدار سے محض قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔یہ حکم اس صورت میں ہے جب فروخت کنندہ نے باقاعدہ صراحت سے یہ شرط طے نہ کی ہو۔اگر وہ صراحتاً یہ طے کر لے کہ وہ اس وقت تک خریدار کو سامانِ فروخت کا قبضہ نہیں دے گا جب تک اس کو قیمت وصول نہ ہو جائے۔پھر خریدار فروخت کنندہ کے دیکھتے دیکھتے سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے اور فروخت کنندہ خاموش رہے تو یہ خاموشی رضامندی شمار نہیں ہوگی۔فروخت کنندہ کو سامانِ فروخت کا

۱۔　المدخل الفقهی العام ۹۷۲/۲

قبضہ واپس لینے کا اختیار رہتا ہے۔ فروخت کنندہ کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ سامانِ فروخت کو اس وقت تک اپنے پاس رکھے جب تک اس کو قیمت نہ مل جائے[1]۔

اگر وقف کی اصل دستاویز گم ہو جائے اور کچھ پتہ نہ چلے کہ اس کی آمدنی کہاں اور کیسے خرچ کی جائے تو جو طریقہ پہلے سے چلا آرہا ہو اور متولی اور منتظمین جس انداز سے پہلے سے خرچ کرتے آرہے ہوں، فرض کیا جائے گا کہ وقف نامہ میں یہی لکھا ہوا تھا۔ کیونکہ اب تک ایک خاص انداز سے اخراجات کرتے چلے آنے کا مطلب یہی لیا جا سکتا ہے کہ وقف کرنے والے نے اسی طرح طے کیا تھا۔ لیکن اگر اصل دستاویز دستیاب ہو جائے اور پتہ چلے کہ متولی حضرات اس سے ہٹ کر یا اس کے برعکس کام کر رہے ہیں تو محض اس تعامل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور اصل دستاویز کے مطابق کام کیا جائے گا۔

اس سے واضح ہوا کہ اس قاعدہ کا اطلاق اس صورت میں ہوتا ہے جب دلالتِ حال اور تصریح دونوں ایک وقت میں موجود ہوں۔ لیکن اگر صرف دلالتِ حال موجود ہے اور اس کے مطابق کام ہو رہا ہے اور بعد میں کوئی ایسی تصریح آتی ہے جو دلالتِ حال سے متعارض ہے تو پھر اس بعد میں آنے والی تصریح کا اعتبار نہیں ہوگا۔ بایں معنی کہ اس تصریح سے وہ حکم کالعدم نہیں ہوگا جو دلالتِ حال کے نتیجہ میں پہلے اختیار کیا جا چکا ہے[2]۔

دلالتِ شرعی کبھی صراحت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے کر یہ کہے کہ اس نے رجوع نہیں کیا تھا۔ لیکن اس کے بعد چھ ماہ یا اس سے کم مدت میں اس مطلقہ کے ہاں ایک بچہ جنم لے تو اس بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا اور اس کا رجوع نہ کرنے اور خلوتِ صحیحہ نہ کرنے کا صریح قول باطل قرار پائے گا۔ اس لئے کہ شرعی دلالت مکلف کی اپنی صراحت سے قوی تر ہوتی ہے[3]۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۲

۲۔ حوالہ بالا ۲/۹۷۳

۳۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۴۰

۳۶۔قاعدہ کلّیہ: اِذَا تَعَذَّرَ اِعْمَالُ الْکَلَامِ یُھْمَلُ

جب کلام کو بامعنی بنانا مشکل ہو تو وہ کلام مہمل قرار دے دیا جائے گا۔

جب کلام کو بامعنی اور با اثر بنانا مشکل اور ناممکن ہو جائے یعنی اس کے کوئی حقیقی یا مجازی معنی نہ نکالے جاسکیں، یا کسی اور وجہ سے کلام کو معقول اور بامعنی بنانا مشکل ہو مثلاً وہ کلام کسی حکمِ شریعت سے متصادم ہو یا لفظ کے دو معانی میں مشترک ہونے پر کوئی ایک معنی مراد لینے کے لیے کوئی قرینہ یا دلیل نہ ہو تو اس کلام کو مہمل، بیکار، لغو اور بے معنی قرار دے دیا جائے گا اور اس کا کوئی اثر اور نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔

اس ناممکن ہونے (تعذر) کی دو اقسام ہیں:

۱۔تعذر حسّی: اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص عدالت کے سامنے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں شخص نے میری آنکھ پھوڑ دی، یا ایک شخص عدالت کے روبرو اعتراف کرتا ہے کہ میں نے فلاں کا ہاتھ کاٹ ڈالا ہے۔ حالانکہ اس کی آنکھ بھی سلامت ہے اور اس کا ہاتھ بھی، تو یہ دعویٰ اور اعتراف دونوں مہمل قرار پائیں گے۔

اسی طرح کوئی شخص اپنے کسی ہم عمر یا قریب العمر شخص کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے، یا کسی دوسرے ثابت النسب لڑکے کے متعلق کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ بھی تعذر حسّی ہے۔ اسے عقل و عادت محال قرار دیتے ہیں۔

۲۔تعذر شرعی: کوئی شخص یہ اعتراف کرے کہ میرے ماں باپ کے ترکہ میں سے میری بہن مجھ سے دوگنا وصول کرے گی تو یہ مہمل کلام مانا جاتا ہے۔ اس کا کوئی قانونی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ البتہ وہ یہ اقرار کرے کہ میرے ماں باپ کے ترکہ میں سے میری بہن اتنی مقدار مال کی مستحق ہے (چاہے یہ مقدار اس کے اپنے حصہ سے دوگنا ہو) تو یہ اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ ایسا استحقاق کسی اور سبب کی بنیاد پر بھی ہوسکتا ہے، ضروری نہیں کہ وراثت ہی کی بنیاد پر ہو[1]۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۰۸

۳۸۔قاعدہ کلّیہ: اَلْوَصْفُ فِی الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَ فِی الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ

حاضر چیز میں اس کے وصف کا بیان لغو اور غائب چیز میں معتبر ہوگا۔

کسی چیز کا وصف بیان کرنے کا مقصد اسے جنس، نوع اور صفت میں دوسری اشیاء سے جدا اور ممیز کرنا ہوتا ہے۔ یہ امر اس صورت میں حاصل ہو جاتا ہے جب کسی موجود چیز کی طرف اشارہ کر کے اس کو متعین اور ممیز کر دیا جائے اور اگر وہ چیز غائب ہو تو ضروری اوصاف کے ساتھ اس کا ذکر کر دیا جائے۔ اگر چیز حاضر اور موجود ہو تو وصف بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہتی، اس کی طرف اشارہ کافی ہوتا ہے کیونکہ اشارہ توصیفی بیان سے بہت قوی ہوتا ہے۔

اگر کسی صورت میں جنس کا بیان ہو اور وصف اس سے مختلف ہو، مثلاً کوئی شخص ایک گھوڑے کی طرف اشارہ کر کے کہے: یہ سیاہ رنگ کا گھوڑا میں نے تمہیں فروخت کیا۔ درحقیقت وہ گھوڑا بھورے رنگ کا تھا تو یہ بیع صحیح ہوگی۔ سیاہ یا براؤن کا وصف لغو قرار پائے گا۔ جنس یعنی گھوڑا ہونا درست ہے، صرف وصف کا اختلاف ہے۔ جب جنس کی طرف حسی اشارہ کیا جائے تو وصف کا اختلاف ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔

اگر کسی صورت میں شے کی جنس ہی مختلف ہو جائے مثلاً فروخت کنندہ کہے: میں نے الماس کا یہ پتھر تمہیں اتنی قیمت میں فروخت کیا۔ خریدار قبول کر لے۔ بعد میں معلوم ہو کہ وہ کانچ کا ٹکڑا تھا تو یہ بیع باطل ہے کیونکہ جس چیز کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس کی جنس ہی مختلف تھی۔ یہاں اشارے کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ بیان کردہ جنس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جنس کے اختلاف کی صورت میں نام لینا اشارے کی نسبت سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

لیکن جہاں کوئی چیز غائب ہو وہاں اشارہ سے کام نہیں چلتا کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی غائب چیز کی نوع اور وصف بیان کیا گیا ہو، بعد میں وہ چیز بیان کے خلاف ظاہر ہو تو وصف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگر ایک شخص کہے: میں نے اپنا سیاہ گھوڑا اتنی قیمت پر تمہیں فروخت کیا۔ اب اگر بعد میں وہ گھوڑا سرخ رنگ کا نکلے تو خریدار کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو پوری قیمت پر اسے خرید لے

اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے۔ اسے خیارِ وصف کہا جاتا ہے[1]۔

۳۹۔ قاعدہ کلّیہ: لاَ یُنْسَبُ اِلَی سَاکِتٍ قَوْلٌ وَلٰکِنَّ السُّکُوْتَ فِی مَعْرَضِ الْحَاجَةِ اِلَی الْبَیَانِ بَیَانٌ

خاموش شخص کی طرف قول منسوب نہیں کیا جاتا، لیکن بیان کی صورت پیش آ جانے پر سکوت بیان متصور ہوتا ہے۔

علامہ ابن نجیم (م ۹۷۰ھ) نے یہ قاعدہ یوں بیان کیا ہے: لا ینسب إلی ساکت قول (خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاتا)۔ انہوں نے اس قاعدہ کے تحت جو مثالیں دیں ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا مال فروخت کر رہا ہے، لیکن وہ خاموش رہے اور اسے نہ روکے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے اجنبی کو وکیل بنا دیا ہے۔ اسی طرح قاضی کسی بچے یا بیوقوف کو دیکھے کہ خرید و فروخت اور تجارتی لین دین کر رہا ہے اور اسے کچھ نہ کہے تو اس سے یہ مطلب لینا صحیح نہیں ہوتا کہ قاضی نے اس کو لین دین کی اجازت دے دی ہے۔

یہ قاعدہ اس قدر بیان کرنے کے بعد علامہ ابن نجیم نے کہا ہے کہ اس کے بہت سے استثناءات ہیں۔ ان کے بقول بہت سے امور ایسے ہیں جہاں خاموشی گفتگو کے قائم مقام ہوتی ہے۔ انہوں نے ایسے ۳۷ امور کی مثالیں دی ہیں[2]۔

مجلة الأحكام العدلية کے مرتبین کا خیال ہے کہ علامہ ابن نجیم کا یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے لیکن علامہ ابن نجیم نے اسے نامکمل بیان کیا ہے جس سے ان کو یہ الجھن پیدا ہوئی اور ان کو ۳۷ استثناءات ماننے پڑے۔ مکمل قاعدہ جیسا کہ مجلّہ کے مرتبین[3] نے بیان کیا ہے، وہی ہے جو اُوپر درج ہے۔

شریعت نے معاملات کو لوگوں کے کلام سے مربوط کیا ہے۔ لوگوں کے کلام سے ان کے

۱۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۷۴ ومابعد
۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۳۸۲/۱ ومابعد
۳۔ مجلة الأحكام العدلية کی دفعہ ۶۷ ملاحظہ ہو

مقاصد کا اظہار ہوتا ہے۔ احکام الفاظ پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لیے سکوت پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ لیکن اس قاعدہ میں یہ استثناء ہے کہ جہاں کلام و بیان کی ضرورت پیش آئے اور اس ضرورت کے باوجود کوئی شخص خاموش رہے تو اس صورت میں اس کا سکوت کلام کا درجہ رکھتا ہے۔

یہاں دو صورتیں ممکن ہیں: ایک یہ کہ اس نے کچھ کہا ہو اور دوسری یہ کہ اس نے کچھ نہ کہا ہو۔ اب یہاں نہ کہنا تو یقینی ہے اور کہنا مشکوک ہے۔ لہٰذا دلالتِ سکوت سے جو قول معلوم ہو سکتا ہے وہ مشکوک ہے اور اس وقت تک مشکوک سمجھا جائے گا جب تک مضبوط قرائن سے اس کی تائید نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص یہ دیکھے کہ کوئی دوسرا شخص اس کی کسی چیز کو قبضہ میں لے کر اسے کسی تیسرے شخص کے ہاتھ بیچ رہا ہے۔ یہ شخص خاموش رہتا ہے تو اس سے اس کا حق ختم نہیں ہوتا۔ وہ بعد میں فروخت کی جانے والی شے پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ بیع کے وقت اس کی خاموشی کو نہ تو اجازت کے مفہوم میں لیا جاتا ہے اور نہ یہ خاموشی اس کی طرف سے فروخت کنندہ کی ملکیت کا اعتراف سمجھی جاتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب فروخت کنندہ اصل مالک کا شوہر یا قریبی عزیز نہ ہو۔ اگر فروخت کنندہ مالک کا شوہر یا قریبی عزیز ہو تو بیع کے وقت اس کی خاموشی اس اعتراف کے قائم مقام سمجھی جاتی ہے کہ اب فروخت کی جانے والی شے میں اس کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ شوہر اور قریبی اعزاء کا یہ استثناء استحسان کی بنیاد پر ہے تاکہ لوگ رشتہ داروں کے ذریعہ یہ کام کرا کے دوسروں کا مال و دولت ہتھیانے اور انہیں دھوکا دینے کا موقع نہ پا سکیں۔ مزید برآں ان دونوں کے درمیان قریبی عزیز داری اور میل جول خود اس بات کا قرینہ ہوتا ہے کہ اس شخص کو بیع کے نافذ العمل قرار دیے جانے پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ قیاس یہی چاہتا ہے کہ اس معاملہ میں قریبی عزیز اور اجنبی میں کوئی فرق نہ ہو[1]۔

اس قاعدہ میں مَعْرَضِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ یعنی گفتگو کے موقع سے مراد ایسی صورت حال ہے جہاں کسی کی خاموشی کا کوئی واضح مفہوم لیا جا سکے۔ ہر ایسا موقع جہاں کسی شخص کو اپنی ذات سے کسی نقصان، ضرر یا دھوکہ کے دفعیہ کے لیے بولنا چاہیے اور وہ وہاں نہیں بولتا تو اس کا صاف مطلب یہ

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۳-۹۷۴

ہوتا ہے کہ وہ اس نقصان، ضرر یا دھوکہ کو برداشت کرنے کے لیے تیار ہے۔ یا ایسے مواقع پر جہاں خاموشی ہی کو رضا سمجھنے کا رواج ہو، وہاں بھی خاموش رہنا رضا ہی کے معنی میں سمجھا جاتا ہے۔

جب قاضی مدعا علیہ سے سوال کرے کہ تم مدعی کے دعویٰ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اور وہ جواباً خاموش رہے تو سمجھا جاتا ہے کہ وہ دعویٰ کی صحت سے انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا مدعی سے کہا جائے گا کہ وہ ثبوت پیش کرے۔ اگر مدعی ثبوت پیش کرنے سے قاصر رہے اور مطالبہ کرے کہ مدعا علیہ سے قسم کھانے کو کہا جائے اور عدالت مدعا علیہ سے قسم کھانے کو کہے اور مدعا علیہ خاموش رہے، نہ تو قسم کھائے اور نہ قسم کھانے سے انکار کرے تو سمجھا جاتا ہے کہ وہ قسم کھانے سے انکار (نکول) کر رہا ہے۔ لہٰذا نکول کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ مدعا علیہ کے بولنے کے انتظار میں عدالت کی ساری کارروائی رکی رہے اور اس کے نتیجہ میں مدعی اور دوسرے لوگ نقصان اٹھائیں [(۱)]۔

۴۰۔ قاعدہ کلیّہ: لَا حُجَّةَ مَعَ الْإِحْتِمَالِ النَّاشِئِ عَنْ دَلِيْل

دلیل سے پیدا شدہ احتمال کی موجودگی میں کوئی امر حجت نہیں رہتا۔

یہ قاعدہ سب سے پہلے امام دبوسیؒ (م ۴۳۰ ھ) نے وضع کیا تھا۔ انہوں نے اپنی کتاب **تاسیس النظر** میں اس اصول کو ان الفاظ میں بیان کیا:

> **ان التهمة اذا تمكنت من فعل الفاعل حكم بفساد فعله.**
>
> جب کسی فاعل کے خلاف بدگمانی اور تہمت کی مضبوط بنیاد موجود ہو تو اس کا وہ فعل غلط قرار دیا جاتا ہے۔

بعد کے فقہاء نے امام دبوسیؒ کے دریافت کردہ اسی اصول کو زیادہ بہتر اور جامع الفاظ میں مرتب کر کے مذکورہ بالا شکل دی۔

شوہر اور بیوی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں، اصول کی گواہی فروع کے حق میں،

۱۔　المدخل الفقهى العام ۲/۹۷۴

فروع کی گواہی اصول کے حق میں اور اجیر خاص کی گواہی مستأجر کے حق میں قبول نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہاں اس بات کا قوی اندیشہ موجود ہے کہ یہ لوگ اس تعلق کی بناء پر غلط گواہی دیں جوان کے اور مشہود لہ (جس کے لیے گواہی دی جائے) کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعلق کی وجہ سے جانب داری کا مضبوط شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کہ گواہی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر طرح کی جانب داری سے پاک ہو۔

کوئی شخص مرض الموت میں یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کے فلاں وارث کا اتنا قرضہ اس کے ذمہ ہے۔ اس کا یہ اقرار صرف اس صورت میں قابل قبول ہوتا ہے جب اس کے دوسرے ورثاء بھی اس کی تصدیق و تائید کریں۔ کیونکہ یہ شبہ کرنے کے مضبوط وجوہ موجود ہیں کہ مقر اپنے اس اقرار کے ذریعے اس خاص وارث کو ترجیح دینا اور ناجائز فائدہ پہنچانا چاہتا ہے۔

لیکن اگر یہ احتمال ایسا ہو کہ اس کی بنیاد کسی مضبوط دلیل پر نہ ہو، تو ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر حالتِ صحت میں اقرار کیا جائے تو یہ ایک فطری عمل ہے۔ اس کے نفاذ میں تأمل نہیں کیا جاتا اور ان بعید احتمالات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے[1]۔

۴۱۔ قاعدہ کلیہ: لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيِّنِ خَطَؤُهُ

جس گمان کا غلط ہونا واضح ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جس حکم یا حق کی بنیاد ظن پر ہو اور بعد میں اس ظن کا غلط ہونا واضح ہو جائے تو وہ حکم یا استحقاق کالعدم متصور ہوگا۔ اس قاعدہ کے مفہوم میں اجتہادی مسائل، عدالتی احکام اور لوگوں کے باہمی معاملات، عقود، اقرار اور عبادات سب داخل ہیں۔

کوئی شخص نماز عشاء پڑھے بغیر سو جائے۔ آدھی رات کے بعد اس کی آنکھ کھلے اور سمجھے کہ صبح قریب ہے اور نماز فجر کا وقت بھی نکلا جاتا ہے۔ وہ عشاء کی نماز قضاء کی اور فجر کی نماز ادا کرے۔ نماز فجر پڑھنے کے بعد اسے معلوم ہو کہ وقت تنگ نہیں تھا اور عشاء کی گنجائش موجود تھی۔ اس کی نمازِ فجر

۱۔ المدخل الفقهي العام ۹۷٦/۲

باطل ہے۔ اب وہ پہلے عشاء پڑھے اور پھر فجر ادا کرے۔ اگر اسی سوچ بچار میں پھر وقت تنگ ہو جائے اور عشاء کی گنجائش نہ رہے تو وہ دوبارہ نماز فجر ہی ادا کرے (۱)۔

کوئی مقروض اپنا قرض ادا کر دے۔ اس کے بعد لاعلمی میں مقروض کا وکیل یا کفیل بھی اس کی طرف سے یہ رقم ادا کر دے، یا وکیل اور کفیل کے یہ رقم ادا کرنے کے بعد مقروض خود بھی رقم دے دے تو یہ دوسری ادائیگی کالعدم ہوتی ہے اور لینے والے کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اسے واپس کرے (۲)۔

۴۲۔ قاعدہ کلّیہ: مَا حَرُمَ اَخْذُہٗ حَرُمَ اِعْطَاؤُہٗ

جس چیز کا لینا حرام ہے اس چیز کا دینا بھی حرام ہے۔

جس چیز کا لینا حرام ہے اس چیز کا دینا بھی اس لیے حرام ہے کہ وہ ایک حرام کام میں تعاون کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے دینے والا بھی شریکِ جرم سمجھا جائے گا۔ چناں چہ رشوت لینا حرام ہے تو دینا بھی حرام ہے۔ سود لینا بھی حرام ہے تو دینا بھی حرام ہے۔ نوحہ گری (پیشہ ور بین کرنے) کی اجرت لینا حرام ہے تو دینا بھی۔ اسی طرح ہر ناجائز کام کی اجرت لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔

لیکن ضرورت کی صورت میں دینے والے کے لیے یہ گنجائش نکل سکتی ہے کہ اگر کوئی ایسا ضرر پہنچ رہا ہو جو ایسی کوئی چیز (مثلاً رشوت) دیئے بغیر ختم نہ ہو سکے تو رشوت دے کر یہ ضرر دور کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً کوئی شر پسند اور بدمعاش کسی شریف آدمی کے درپے ہو جائے اور اس کو بلیک میل کرنے کے لیے اس سے رقم وصول کرنا چاہے تو اپنی عزت کی خاطر اس کے لیے مطلوبہ رقم دے دینا حرام نہیں ہے۔ لیکن یہ گنجائش اس صورت میں ہے جب اس شر پسند سے نمٹنے کا کوئی اور قانونی یا عقلی راستہ موجود نہ رہ گیا ہو۔

اسی طرح ایک شخص سخت ضرورت میں قرض لیتا ہے۔ قرض صرف سود پر مل سکتا ہے، بلاسودی قرضہ دینے پر کوئی تیار نہیں ہوتا، تو وہ مجبوراً سود پر قرض لے سکتا ہے اور اس پر سود ادا کر سکتا

۱۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱/۳۹۸

۲۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۷

ہے۔ یاد رہے کہ یہ اجازت سخت ضرورت کی حالت میں ہے۔

یہ اور اس طرح کی جتنی بھی صورتیں ہیں، سب مذکورہ بالا قاعدہ سے استثناءات ہیں کیونکہ ان سب پر قانونِ اضطرار کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں مال لینے والے کے لیے لینا بدستور حرام ہے، لیکن دینے والے کے لیے بقدرِ ضرورت گنجائش موجود ہے[1]۔

۴۳۔ قاعدہ کلّیہ: مَا حَرُمَ فِعْلُهُ حَرُمَ طَلَبُهُ

جس کام کا کرنا حرام ہے، اس کا حکم دینا بھی حرام ہے۔

جس طرح کسی شخص کے لیے ظلم کرنا، رشوت لینا، جھوٹی گواہی دینا اور جھوٹی قسم کھانا حرام ہے، اسی طرح اس کے لیے ان کاموں کا کسی دوسرے کو حکم دینا یا اسے ان کاموں پر آمادہ کرنا بھی حرام ہے۔

اس قاعدہ کا ایک استثناء اہم ہے: کوئی شخص نہایت سچا دعویٰ عدالت میں پیش کرے لیکن مدعا علیہ مکر جائے اور دعویٰ کی صحت سے انکار کر دے۔ اب اگرچہ مدعی جانتا ہے کہ مدعا علیہ جھوٹی قسم کھائے گا، جو خود اس کے لیے کھانا ناجائز ہے، لیکن مدعی مدعا علیہ سے پھر بھی قسم کھانے کا مطالبہ کر سکتا ہے[2]۔ اس مطالبہ کے جواز کی علت یہ امید ہے کہ شاید مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے[3]۔

۴۴۔ قاعدہ کلّیہ: اِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غُلِّبَ الْحَرَامُ

جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب ہوتا ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث کے الفاظ سے ماخوذ ہے جس کی عبارت یوں ہے: ما اجتمع الحلال والحرام إلاغلب الحرام الحلال۔ اگرچہ بہت سے محدثین نے یہ حدیث روایت کی

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۱۳، ۱۰۱۴۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۹۱

۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۹۲

۳۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۷۸

ہے، لیکن حافظ عراقی (م ۸۰۶ھ) اس حدیث کو صحیح اور مستند تسلیم نہیں کرتے۔ امام بیہقی (م ۴۵۸ھ) نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ھ) نے اس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول بتایا ہے۔ لیکن کنز الدقائق کے شارح علامہ زیلعی (م ۷۰۵ھ) نے تبیین الحقائق کی کتاب الصید میں اسے حدیث قرار دیا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی بتایا ہے[1]۔ بہرحال یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ میں ارشاد مبارک ہو یا نہ ہو، یہ کلیہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور شریعت کے بہت سے دوسرے احکام سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فقہ اور اصولِ فقہ دونوں میں اس قاعدہ سے کام لیا جاتا ہے۔ جہاں بھی دو ایسے دلائل میں تعارض (Contradiction) ہو جن میں سے ایک کا نتیجہ حلّت اور دوسری کا حرمت کی صورت میں نکلتا ہو، وہاں حرمت والی دلیل کو ترجیح دی جائے گی۔

اس میں احتیاط و تقویٰ کے علاوہ یہ پہلو بھی پیش نظر ہے کہ احکام شریعت میں کم سے کم حد تک ہی نسخ کا اصول مانا جائے۔ اگر یہاں دلیلِ حرمت کے بجائے دلیلِ حلّت کو ترجیح دی جائے تو دہرا نسخ ماننا پڑتا ہے۔ جب کہ دلیلِ حرمت کو ترجیح دینے کی صورت میں ایک بار نسخ مان لینے سے مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ کلیہ یہ ہے کہ ہر چیز میں حالتِ اصلی اس کا جواز ہے۔ اب اگر ہم دو دلیلوں حلّت و حرمت میں حلّت کو ترجیح دیں تو حرمت کی دلیل کے بارے میں ماننا پڑے گا کہ وہ منسوخ ہے۔ چونکہ اصلاً وہ چیز جائز تھی اس لیے ماننا چاہیے کہ وہ دلیلِ حرمت جو اب منسوخ قرار پائی ہے وہ دراصل اباحت اصلیہ کی ناسخ تھی۔ اس طرح دو نسخ ماننے پڑے، جب کہ دلیلِ حرمت کو ترجیح دینے میں یہ مسئلہ پیش نہیں آتا[2]۔

اگر شکار کے جانوروں میں حلال اور حرام جانور خلط ملط ہو جائیں تو سب جانور حرام ہوں گے۔

اگر مسلمان اور مجوسی دونوں اکٹھے چھری پکڑ کر جانور کی گردن پر چھری چلا دیں تو ذبیحہ

۱۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱/۳۰۲

۲۔ حوالہ بالا

حرام ہوگا[۱]۔

اس قاعدہ میں بیان کردہ ''حلال'' کے تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفی فقہاء کے نزدیک اس سے مراد وہ تمام کام ہیں جو کرنے چاہیں یا کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں مباح، مستحب، فرض اور واجب سب شامل ہیں۔ لیکن شافعی فقہاء کے ہاں اس سے مراد صرف مباح اور مستحب امور ہیں، فرض اور واجب امور اس میں شامل نہیں ہیں۔ لہٰذا جب کسی واجب اور حرام میں تعارض ہو تو حنفیوں کے نزدیک حرام کو اور شافعیوں کے نزدیک واجب کو ترجیح ہوتی ہے[۲]۔

مسلمانوں اور کافروں کی بہت سی نعشیں آپس میں مل جائیں اور یہ الگ الگ کرنا دشوار ہو جائے کہ مسلمانوں کی نعشیں کون سی ہیں اور کفار کی کون سی، تو سب نعشوں کو غسل دینا اور نماز جنازہ ادا کرنا فرض ہے۔ یہ شافعی فقہاء کے نزدیک ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بار ایک ایسی مجلس میں تشریف لے گئے جہاں مسلمان اور غیر مسلم سب موجود تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو اسلامی طریقہ سے سلام کیا[۳]۔

۴۵۔ قاعدہ کلّیہ: مَالَا یَتِمُّ الْوَاجِبُ اِلَّا بِهٖ فَهُوَ وَاجِبٌ

جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو وہ چیز بھی واجب ہے۔

شریعت جب کسی بات کا حکم دیتی ہے اور اس بات کا دارومدار کسی اور چیز کے حصول پر ہو تو اس دوسری چیز کا حصول بھی شریعت کی رو سے لازم متصور رہتا ہے۔ مثلاً شریعت جب کہتی ہے کہ نماز کے لیے وضو کرو تو اس کا خود بخود مطلب یہ بھی ہے کہ وضو کے لیے پانی حاصل کیا جائے، غسل خانہ جا کر، کنویں پر جا کر، نل پر جا کر یا جہاں بھی پانی موجود ہو وہاں جا کر پانی حاصل کرنا بھی فرض قرار پائے گا۔ جب شریعت کہتی ہے کہ جہاد کیا جائے تو وہ خود بخود یہ کہتی بھی متصور رہوگی کہ اتنا کھانا ضرور کھایا جائے کہ جسم میں ضروری قوت موجود رہے اور جہاد کیا جا سکے۔ جب شریعت کہتی ہے کہ

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۰۴

۲۔ حموی، غمز عیون البصائر ۱/۳۰۱

۳۔ حوالہ بالا

شے مغصوبہ اصل مالک کو لوٹا دی جائے تو وہ خود بخود یہ مطالبہ بھی کر رہی ہوتی ہے کہ شے مغصوبہ خود جا کر اصل مالک کو لوٹا دی جائے اور اگر ضروری ہو تو لے جانے کے اخراجات بھی برداشت کیے جائیں۔ جب شریعت کہتی ہے کہ ایناسِ رشد سے قبل سفیہ کو اس کا اپنا مال نہ دیا جائے تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اس کو اس مال میں تصرّف بھی نہ کرنے دیا جائے، ورنہ منعِ مال سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ امتناعِ تصرف کی عدم موجودگی میں امتناعِ مال عبث ہوگا اور شریعت کے احکام میں عبث نہیں ہے(۱)۔

۴۶۔ قاعدہ کلّیہ : اَلتَّابِعُ تَابِعٌ

تابع، تابع ہی رہتا ہے۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کے تابع (Ancillary) ہو وہ حکم میں بھی اس کے تابع رہتی ہے۔ تابع سے مراد وہ چیز ہے جو کسی دوسری چیز کا یا تو کسی پیدائشی سبب سے جزو ہو جیسے جانور کے سینگ، ہاتھی کے دانت، ماں کے پیٹ میں بچہ، بھیڑ کی اون، جانور کے تھن میں دودھ، یا وہ اس کی بنیادی ضروریات میں سے اس طرح ہو کہ اس کے بغیر دوسری چیز کا کام نہ چل سکتا ہو، جیسے تالہ کی چابی اور مشین گن کا اسٹینڈ وغیرہ۔

کوئی شخص بھیڑ فروخت کرے تو اس بیع میں وہ اون بھی شامل ہوتا ہے جو بیع کے وقت بھیڑ کے بدن پر موجود ہوتا ہے۔ کوئی شخص اقرار کرے کہ یہ تلوار فلاں شخص کی ہے تو اس اقرار میں تلوار کا دستہ اور اس پر تلہ بھی شامل ہوتا ہے۔ کوئی شخص گائے رہن رکھ دے وہاں وہ بچھڑا جنم دے تو وہ بھی مرتہن (Mortgagee) کے پاس رہتا ہے۔ گابھن گائے فروخت ہو تو اس بیع میں اس کے پیٹ میں موجود بچہ شامل ہوتا ہے(۲)۔

شارح مجلّہ علامہ خالد اتاسی نے مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کے حوالہ سے اس قاعدہ کے تحت لکھا ہے: حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ تمام خطابات

۱۔ المدخل الفقھی العام ۲/۷۸۴،۷۸۵

۲۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۱۷، ۱۰۱۸

جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ہیں، ان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بھی شامل ہے، سوائے اس کے کہ کسی مستقل دلیل سے یہ ثابت ہو کہ اس امر امت میں شامل نہیں ہے بلکہ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے[1]۔

۴۷۔قاعدہ کلّیہ : اِذَا بَطَلَ الشَّیْءُ بَطَلَ مَا فِی ضِمْنِہِ

کسی چیز کے باطل ہو جانے سے اس کی ہر ضمنی چیز بھی کالعدم ہو جاتی ہے۔

استاذ مصطفی زرقا کی رائے میں اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہونے چاہیں : **اذا بطل الشیء بطل ما فی ضمنه و ما بنی علیه۔** یعنی جب کوئی چیز باطل ہو جائے تو اس کی ہر ضمنی چیز اور اس پر قائم ہر چیز بھی باطل ہو جاتی ہے۔

جب ایک عقد باطل ہو جائے تو اس کے ضمن میں شرائط اور التزامات بھی کالعدم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مدعا علیہ مدعی سے راضی نامہ کرے اور اسے کچھ معاوضہ بھی دے دے۔ بعد میں مدعی اعتراف کر لے کہ اس کا دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا کوئی حق مدعا علیہ کے ذمہ نہیں بنتا۔ مدعی کے اس اعتراف سے راضی نامہ فوراً کالعدم ہو جاتا ہے۔ اس کے نتیجہ میں اس معاوضہ کی ملکیت بھی کالعدم ہو جاتی ہے جو مدعی کو حاصل ہوگئی ہو۔ مدعا علیہ وہ معاوضہ واپس لے سکتا ہے۔

جس طرح عقد کے باطل ہونے سے اس کے مندرجات باطل ہو جاتے ہیں، اسی طرح اگر اس عقد کی بنیاد پر کوئی نیا عقد یا تصرّف عمل میں آیا ہو تو وہ بھی باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً دو آدمی ایک چیز کی خرید و فروخت کریں۔ فروخت کنندہ اور خریدار دونوں قیمت اور مبیع (سامانِ فروخت) وصول کر لیں۔ دونوں نے ایک دوسرے کو اس بیع سے متعلق پیدا ہونے والے ہر دعویٰ اور ہر حق سے بری الذمہ قرار دے دیا۔ بعد میں کوئی تیسرا شخص آ جائے جو اس سامانِ فروخت کا اصل حق دار قرار پائے۔ اب خریدار فروخت کنندہ سے اصل قیمت واپس لینے کا حق رکھتا ہے۔ کیونکہ جب بیع ہی سامانِ فروخت کے استحقاق کی وجہ سے کالعدم ہو جائے تو اس پر مبنی جو تصرّف (ہر دعویٰ اور حق سے براءت)

۱۔　شرح المجلة، المقدمة ص ۱۰۹

عمل میں آئے وہ بھی کالعدم ہو جاتا ہے۔

اس قاعدہ کے بعض استثناءات بھی ہیں۔ مثلاً ایک شفیع حق شفعہ کے سلسلہ میں مصالحت کر لے اور اس کے بدلہ میں معاوضہ وصول کر لے تو یہ صلح درست نہیں ہوتی اور اس کا حق شفعہ بلا کسی عوض کے کالعدم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حق شفعہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ محسوس کرے کہ وہ بُرے پڑوسی سے بچ سکتا ہے تو شفعہ کے ذریعہ بچ جائے۔ حق شفع اس لیے نہیں ہے کہ اس کے بہانے سے لوگوں کا استحصال کر کے ان سے پیسے بٹورے جائیں۔ یہاں صلح تو باطل ہو جاتی ہے لیکن اس کے ضمن میں جو اسقاطِ حق شفعہ ہو وہ باطل نہیں ہوتا بلکہ شفعہ کا حق بدستور ساقط ہی رہتا ہے۔ حق شفعہ ساقط کر دینے پر شفیع کے راضی ہو جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کو نئے پڑوسی کے آنے سے کوئی تکلیف نہیں۔ جب کوئی تکلیف نہیں ہے تو حق شفعہ بھی ختم ہو جاتا ہے[1]۔

۴۸۔ قاعدہ کلّیہ: قَدْ يَثْبُتُ الْفَرْعُ دُوْنَ الْأَصْلِ

کبھی اصل ثابت نہ ہونے کے باوجود فرع ثابت ہو جاتی ہے۔

بظاہر یہ قاعدہ عجیب معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ فطری اصولوں اور عام طریق کار سے ہٹ کر ہے۔ لیکن بعض اوقات قانونی معاملات میں ایسے عوامل کارفرما ہوتے ہیں جو فطری عوامل سے ہٹ کر بھی کام کرتے ہیں۔ اس قاعدہ کا تعلق عدالت کے روبرو بعض حقوق کے ثبوت سے ہے بلکہ بیرونی فطری دنیا میں حقائق کے ثابت ہونے سے ہے۔

عقلی اور منطقی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ جہاں چیز کی فرع پائی جائے وہاں یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس فرع کی کوئی اصل بھی ہے جس سے یہ فرع نکلی ہے۔ فرع کا وجود اصل کے موجود ہونے یا موجود رہنے کی دلیل ہے۔ لیکن قانونی حقوق و فرائض کو ثابت کرنے کے اپنے وسائل اور طریقے ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ وسائل اور طریقے فرع کے ثبوت کے لیے تو فراہم ہو جائیں لیکن اصل کے ثبوت کے لیے فراہم نہ ہوں۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۲۲-۱۰۲۳

کوئی شخص دو اشخاص کے خلاف دعویٰ کرے اور کہے کہ ان میں سے ایک نے مجھ سے ایک ہزار روپیہ قرض لیا ہے اور دوسرے نے اس کی ادائیگی کا ذمہ لیا ہے یعنی وہ کفیل بنا ہے۔ لیکن مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اب اصل مقروض انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے کوئی قرض نہیں لیا۔ کفیل اقرار کرتا ہے کہ ہاں میں نے اس کے قرض کی ادائیگی کا ذمہ لیا تھا۔ چونکہ مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے اس لیے وہ اصل مقروض کے خلاف اپنا دعویٰ ثابت نہیں کر سکا۔ جب کہ کفیل نے اقرار کر کے اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دی۔ لہٰذا یہ رقم کفیل سے وصول کی جاتی ہے، اس لیے کہ قاعدہ ہے: انسان کے اپنے اقرار پر اس کا مواخذہ کیا جاتا ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اصل قرض کے بغیر کفالہ وجود میں آ سکتا ہے، قانون کا ہاتھ بغیر کسی عدالتی اور قانونی ثبوت کے حرکت میں نہیں آتا، اس لیے وہ مقروض کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا۔ رہا کفیل تو اس کا اثر خود کفیل ہی پر پڑتا ہے، اصل مقروض پر نہیں، کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے[1]۔

۴۹۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْبَاطِلُ لَا یَقْبَلُ الْإِجَازَۃَ

کسی باطل امر کی اجازت، اجازت نہیں ہوتی۔

باطل چیز کسی صورت میں نافذ نہیں ہو سکتی، خواہ کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت دے۔ مثلاً پاگل شخص کوئی لین دین کرے تو وہ عقد باطل کہلاتا ہے، کیونکہ پاگل شخص فاقد الأہلیت ہوتا ہے۔ اگر وہ صحت مند ہونے کے بعد اس عقد کو بحال کرنا چاہے تو درست نہیں۔ کیونکہ اس قسم کا عقد اسی وقت کالعدم ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی عقد موقوف نہیں ہوتا کہ پاگل کی صحت یابی اور اس کی اجازت تک معلق رہے۔

کوئی ولی یا وصی بچے کے مال میں کوئی تبرّع کرے، یا غبن فاحش کے ساتھ کوئی چیز بیچ ڈالے۔ جب بچہ بالغ ہو تو اگر وہ اس عقد کی اجازت دے دے تو اجازت کے باوجود یہ عقد جائز و صحیح

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۲۱۔۱۰۲۲

نہیں ہوتا۔ کیونکہ اصل کارروائی کے وقت وہ عقد باطل تھا اور باطل کسی اجازت کو قبول نہیں کرتا۔

اگر کوئی شخص فضولی (Third party) کے کیے ہوئے عقد کو ابتدأ مسترد کر دے، بعد میں اس کی اجازت دے تو اس اجازت سے وہ مسترد شدہ عقد بحال نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ پہلے استرداد ہی سے باطل اور کالعدم ہو جاتا ہے۔ وہ اجازت سے بحال نہیں ہوسکتا۔

ایک شخص نے ایجاب کیا۔ دوسرے نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اب بعد میں وہ پہلے ایجاب کی بنیاد پر دوبارہ قبول نہیں کرسکتا۔ اس لیے کہ جب پہلے اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا تو وہ ایجاب خود بخود باطل اور کالعدم ہو گیا تھا، اب وہ بحال نہیں ہوسکتا[1]۔

۵۰۔ قاعدہ کلیہ: اَلْمُمْتَنِعُ عَادَةً کَالْمُمْتَنِعِ حَقِیْقَةً

جو چیز بالعموم ناممکن ہو وہ حقیقت میں ناممکن جیسی ہی ہوتی ہے۔

حقیقتاً اور واقعتاً ناممکن چیز وہ ہے جو کبھی وقوع پذیر نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا ایسی کسی چیز کا دعویٰ سرے سے (ab initio) قبول نہیں کیا جاسکتا اور اسے ابتدا ہی میں (prima facie) مسترد کر دیا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ہم عمر کسی شخص کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا یا باپ ہے، تو یہ دعویٰ بغیر کسی مزید تأمل کے مسترد کر دیا جاتا ہے۔

عام طور پر ممکن (ممکن عادی) سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس کے وقوع پذیر ہونے کا عقلی طور پر امکان تو موجود ہوتا ہے لیکن وہ عموماً وقوع پذیر نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی شخص جو سب لوگوں کے علم و یقین کے مطابق بہت تنگ دست اور نادار ہو، یکایک یہ دعویٰ کرے کہ فلاں دولت مند شخص نے ساری دولت مجھ سے قرض لی تھی۔ اگرچہ عقلاً ایسا ہونا تو ممکن ہے لیکن عام طور پر (عادتاً) ایسا نہیں ہوا کرتا۔ اس لیے جب تک یہ شخص اپنا ذریعہ آمدنی ثابت نہ کرے کہ کب اور کس ذریعہ سے یہ دولت اس کو ملی تھی، نہ اس کا دعویٰ سنا جاتا ہے اور نہ اس کی پیش کردہ گواہیاں قبول کی جائیں گی۔

کوئی وقف کا متولی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے وقف کی دیکھ بھال کے لیے فلاں رقم خرچ

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۶۶۶۔۶۶۷

کردی ہے۔ وہ رقم اتنی بڑی ہو کہ عام طور پر اتنے کام میں اتنی بڑی رقم خرچ نہیں ہوا کرتی تو اس متولی کا نہ یہ دعویٰ سنا جاتا ہے اور نہ اسے اپنے اس دعویٰ کے حق میں کوئی ثبوت پیش کرنے کی اجازت ہوتی ہے[1]۔

قواعد بابت معاملات دیوانی

۵۱۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ

اصل یہ ہے کہ ذمہ داری سے برأت ہے۔

ذمہ سے یہ مراد ہے کہ انسان کسی شرعی عقد کے ذریعے خود کو دوسرے کے حق میں پابند کرنے کا اہل ہو۔ اصل یہ ہے کہ انسان کسی چیز کے وجوب یا لازم ہونے کی ذمہ داری سے بری ہے[2]۔ کیونکہ جب انسان دنیا میں آتا ہے تو ہر قسم کے قرض اور ذمہ داری وغیرہ سے پاک اور خالی ہوتا ہے۔ جو چیز بھی اس کے ذمہ کوئی قرض یا ذمہ داری پیدا کرتی ہو یا کوئی حق اس پر عائد کرتی ہو وہ بعد ہی میں پیدا ہوتی ہے[3]۔

کوئی شخص کسی دوسرے کے ذمہ کسی وجہ سے کسی التزام (Obligation) کا دعویٰ کرے، چاہے اس کا سبب کچھ بھی ہو مثلاً کسی عقد کے نتیجہ میں ہو یا اتلاف کے نتیجہ میں ہو۔ مخالف فریق اس دعویٰ کی صحت سے انکار کرے تو بارِ ثبوت مدعی پر ہوتا ہے۔ کیونکہ فریق مخالف کو حالتِ اصلی یعنی براءتِ ذمہ کی حمایت حاصل ہوتی ہے۔ حالتِ ظاہری سے اسی کی تائید ہوتی ہے تاوقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو جائے[4]۔

اگر کوئی شخص کسی کنواری بالغہ لڑکی پر یہ دعویٰ کیا کہ لڑکی کے ولی نے لڑکی کی اجازت کے بغیر اس کے ساتھ لڑکی کا نکاح کر دیا اور جب لڑکی کو نکاح کی اطلاع ہوئی تو اس نے خاموشی اختیار کر

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۷
۲۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۵۔۲۶
۳۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۰
۴۔ حوالہ بالا

لی۔ لڑکی دعویٰ کے جواب میں کہے: میں نے نکاح رد کردیا، تو لڑکی کا قول معتبر ہوگا[۱]۔

۵۲۔قاعدہ کلّیہ: اَلْأَصْلُ فِی الْأُمُوْرِ الْعَارِضَةِ الْعَدَمُ

عارضی امور میں اصل ان کا عدم ہوتا ہے۔

یہاں مجلة الاحکام العدلية کے مرتبین نے الامور کی جگہ الصفات کا لفظ استعمال کیا ہے[۲]۔ لیکن استاذ مصطفیٰ زرقاء نے اس کے بجائے الامور کے لفظ کو ترجیح دی ہے۔ ان کی رائے میں یہ قاعدہ صرف صفات ہی پر نہیں بلکہ مستقل بالذات امور مثلاً عقود وغیرہ پر بھی نافذ ہوتا ہے۔ پھر امور کا لفظ فقہاء کے ہاں کثرت سے مستعمل ہے اور اس میں امور مستقلہ اور صفات دونوں شامل ہوتے ہیں۔ اس لیے بھی امور کا لفظ زیادہ موزوں ہے[۳]۔

امور عارضہ سے مراد وہ امور ہیں جو اصل صورت حال یا غالب صورت حال میں موجود نہ ہوتے ہوں، یعنی عام اور غالب حالات میں جن کا عدم وجود، وجود کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہو۔ ان معاملات میں اگر یہ اختلاف ہو جائے کہ یہ موجود ہیں یا معدوم اور وجود یا عدم وجود دونوں کی دلیل نہ ہو تو ان کا معدوم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ کیونکہ عدم ہی اصل صورت حال ہوتی ہے جس کا ہونا یقینی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وجود بعد میں پیدا ہوتا ہے جس کا ہونا یا نہ ہونا مشکوک ہے۔ لہٰذا عدم کو وجود پر ترجیح دی جاتی ہے۔

دو افراد کسی جانور کی خرید وفروخت کا لین دین کرتے ہیں۔ بعد میں ان میں اختلاف ہو جاتا ہے کہ جانور تندرست تھا یا بیمار، تو فروخت کنندہ کی بات ہی معتبر مانی جاتی ہے جو تندرستی کا مدعی ہے۔ کیونکہ بیماری ایک امر عارض ہے اور تندرستی ایک فطری اور اصلی کیفیت ہے۔

کوئی شخص مدعی ہو کہ اس نے فلاں کے ساتھ معاہدہ کیا تھا، یا فلاں نے میرا مال تلف کر دیا، یا فلاں نے فلاں جرم کا ارتکاب کیا۔ مدعا علیہ انکار کرتا ہے۔ یہاں کسی ثبوت کی عدم موجودگی میں فرض کیا جاتا ہے کہ مدعا علیہ کی بات درست ہے تا آنکہ مدعی اس کے خلاف کوئی ثبوت پیش کرے۔

۱۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۶
۲۔ مجلة الاحکام العدلية دفعہ ۹
۳۔ المدخل الفقهي العام ۹۷۰/۲

کیونکہ یہ سب امور یعنی معاہدہ، اتلاف اور ارتکابِ جرم عارض امور ہوتے ہیں[۱]۔

۵۳۔قاعدہ کلّیہ: اَلْأَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْکِ الْغَيْرِ بَاطِلٌ

دوسرے کی ملکیت میں تصرّف کا حکم باطل ہوتا ہے۔

کسی چیز یا منافع کا مالک ہونے سے پیدا ہونے والا حق ملکیت کہلاتا ہے۔شریعت نے صرف مالک کے لیے اس کی مملوکہ شے میں تصرّف کا حق تسلیم کیا ہے[۲]۔جو چیز کسی کی ملکیت نہ ہو، اس میں وہ تصرّف کا مجاز نہیں ہے۔ایسا ہر حکم کالعدم ہوتا ہے جو دوسرے کی مِلک میں تصرّف کی خاطر دیا جائے[۳]۔

کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں شخص کا مال لے لو، یا اسے ضائع کردو، یا اسے دریا میں پھینک دو، یا اسے جلا دو، یا فلاں کی بکری ذبح کردو تو اس حکم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔وہ شخص اس حکم پر عمل کرتے ہوئے مال ضائع کردے تو وہ خود ہی تاوان ادا کرنے کا پابند ہوتا ہے، حکم دینے والا یا کہنے والا یا مشورہ دینے والا پابند نہیں۔

یہ حکم اس صورت میں ہوتا ہے جب مامور کو علم ہو کہ جس مال کے ضائع یا خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ آمر کا نہیں، کسی اور شخص کا ہے۔لیکن اگر اسے یہ علم نہ ہو یا اسے یہ تأثر دیا گیا ہو کہ یہ مال حکم دینے والے ہی کا ہے تو صاحبِ مال اپنا تاوان ضائع کرنے والے ہی سے وصول کرے گا۔اب یہ تاوان ادا کرنے والے کا کام ہے کہ وہ ادائیگی تاوان کے بعد وہ رقم آمر سے وصول کرے یا نہ کرے۔

کوئی شخص کسی کے پاس اپنا کچھ مال ودیعت رکھوادے اور کہے کہ میرے مرنے کے بعد یہ رقم میرے بیٹے کو دے دینا۔وہ شخص ایسے ہی کرے اور پہلے شخص کے مرنے کے بعد وہ رقم اس کے بیٹے کو دے دے۔بعد میں پتہ چلے کہ متوفی کا ایک وارث اور بھی ہے تو وہ شخص (ودیع) اس کا تاوان

۱۔ المدخل الفقهي العام ۹۶۹/۲

۲۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۶۰

۳۔ المدخل الفقهي العام ۱۰۳۹/۲

دوسرے وارث کو ادا کرنے کا پابند ہے۔ کیونکہ مودع (ودیعت رکھوانے والے) کی وفات کے بعد وہ مال ودیعت ورثاء کی مِلک میں آ جاتا ہے۔ اس لیے مودع کا وصیت کرنا کہ یہ مال متعدد مالکوں میں سے کسی ایک مالک کو دے دیا جائے، باطل اور کالعدم ہے[1]۔

اگر دائن (Creditor) مدین (Debtor) سے کہے: میرا دَین (Debt) دریا میں پھینک دو۔ مدین دَین کے برابر رقم دریا میں پھینک دے تو مدین بری الذمہ نہیں ہو جاتا کیونکہ دَین کا تعلق اس خالص مال سے نہیں جو اس نے دریا برد کر دیا۔ بلکہ اس سے مراد وہ شغل ہے جو کسی کے ذمہ موجود ہے۔ مدین نے جو مال دریا برد کیا وہ اس کا اپنا مال تھا۔ کوئی شخص اپنی ذمہ داری دریا برد نہیں کرے سکتا۔ دائن کا حکم باطل اور کالعدم ہے اور دَین بدستور مدین کے ذمہ رہے گا[2]۔ دائن نے غیر کی ملکیت میں تصرف کا حکم دیا تھا، نہ کہ اپنی ملکیت میں۔

۵۴۔ قاعدہ کلّیہ: لَايَجُوْزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَّتَصَرَّفَ فِي مِلْكَ الْغَيْرِ بِلَا اِذْنٍ

کسی کے لیے جائز نہیں کہ دوسرے کی مِلک میں بلا اجازت تصرّف کرے۔

مجلة الأحكام العدلية میں بلا اذن کے بجائے بلا اذنه آیا ہے[3]، یعنی مالک کی اجازت کے بغیر کسی شخص کی ملک میں تصرف جائز نہیں ہے۔ استاذ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں اگر محض بلا اذن (اجازت کے بغیر) کے الفاظ ہوں تو زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ بعض اوقات مالک کی اجازت کے بغیر قانون یا شریعت کی اجازت سے بھی کسی کی ملک میں تصرّف کیا جا سکتا ہے[4]۔

مِلکِ غیر میں تصرّف دو طریقوں سے ممکن ہے:

۱۔ تصرّف فعلی

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۴۰

۲۔ حوالہ بالا

۳۔ مجلة الاحكام العدلية رقم ۹۶

۴۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۳۸

۲۔ تصرّف قولی

تصرّف فعلی سے مراد مثلاً کسی کی چیز لینا، اسے خرچ کر ڈالنا اور اس سے مماثل معانی ہیں۔ اگر یہ سب امور بلا اجازت ہوں تو ان کا شمار تعدّی میں ہوتا ہے جس کا فاعل غاصب متصور ہوتا ہے اور تاوانِ ضرر کی ادائیگی کا پابند ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ تصرّف عرف یا قانون وشریعت کی اجازت سے ہوتو ضمان (Compensation) کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی چرواہا اجرت پر لوگوں کی بکریاں چراتا ہو۔ ان میں سے ایک بکری زخمی ہو جائے جس کے گھر تک زندہ پہنچنے کی اُمید نہ ہوتو چرواہا اس بکری کو ذبح کر سکتا ہے جس کا کوئی تاوان چرواہے پر نہیں ہوتا۔

تصرّف قولی کسی عقد کے ذریعے ہوتا ہے۔ مثلاً دوسرے کا مال بیچ دینا، دوسرے کی چیز ہبہ کر دینا، رھن رکھ دینا، اجارہ یا اعارہ کر دینا وغیرہ۔ اس میں ذرا تفصیل ہے:

اگر تصرّف قولی کے بعد متصرّف اس پر عمل درآمد کر کے مثلاً وہ چیز خریدار، موہوب لہ، مرتہن، مستاجر یا مستعیر وغیرہ کو دے کر اس تصرّف کو مکمل کر دے تو یہ تصرّف فعلی ہو جاتا ہے اور اس پر غاصب کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

اگر بات قولی تصرّف سے آگے نہ بڑھے تو یہ تصرّف فضولی شمار ہوتا ہے۔ کسی دوسرے کی خاطر اس کی مرضی، اجازت یا رضامندی کے بغیر کوئی کام کرنے پر وہ دوسرا اس کام کی توثیق (Ratification) کر دے تو کام کرنے والے کو فضولی (Agent subject to ractification) کہتے ہیں۔ فضولی کے تمام اقدامات مالک کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں۔ اگر مالک کی اجازت سے پہلے متصرّف اس تصرّف کو عملی جامہ نہ پہنائے تو مالک کا اس میں کوئی خاص ضرر نہیں ہے۔ اسے ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس تصرّف قولی کو جائز اور نافذ العمل یا مسترد کر دے۔ قولی تصرّف کو بھی بعد میں جائز اور نافذ العمل قرار دیا جا سکتا ہے[1]۔

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲/۱۰۳۸۔۱۰۳۹

۵۵۔ قاعدہ کلیہ: اَلْعِبْرَۃُ فِی الْعُقُوْدِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِی لَا لِلْاَلْفَاظِ وَالْمَبَانِیْ

عقود میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ اور ان کی ترکیب اور بناوٹ کا۔

عقد سے مراد فریقین کا کسی امر میں اپنی ذات پر ذمہ داری لے کر خود کو اس کا پابند کر لینا ہے[۱]۔ عقود خاص مقاصد کے تحت وجود میں آتے ہیں۔ عقود و معاہدات میں استعمال کیے گئے الفاظ اور عبارات کی ترکیب کے مقابلہ میں یہ مقاصد اور معانی اہم ہوتے ہیں۔ جب کسی معاہدہ میں درج الفاظ اور عبارتوں کی تشریح کی جائے تو الفاظ اور ان کی ترکیب اور بناوٹ کے بجائے ان کے مقاصد و معانی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

کوئی شخص کسی کو ہبہ کرے اور عوض کی شرط رکھ دے۔ مثلاً یہ کہے: میں تمہیں یہ چیز فلاں چیز کے عوض ہبہ کرتا ہوں، یا اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تم مجھے فلاں چیز یا اتنی رقم ادا کر دو۔ اس عقد پر ہبہ کے بجائے بیع کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ اگرچہ عاقد نے یہاں ہبہ کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن دراصل یہ عقد بیع ہے۔ لہٰذا اگر ہبہ کی گئی چیز میں کوئی عیب ہو تو وہ خیارِ عیب کے تحت واپس کی جا سکتی ہے اور موہوب لہ اپنا وہ عوض واپس لے سکتا ہے جو اس نے دیا ہو[۲]۔

اگر کوئی شخص کہے: میں یہ مکان تمہیں ہر ماہ کے لیے اتنی رقم پر عاریتاً دیتا ہوں، یا کوئی عورت پیغامِ نکاح دینے والے سے کہے: میں نے تمہیں اتنے مال کے عوض اپنا نفس ہبہ کیا، یا ایک مدیون دائن سے کہے: میں نے اس قرض کے عوض جو آپ کے ایک ہزار روپیہ کی صورت میں مجھ پر ہے، یہ کپڑا ایک ہزار روپیہ میں فروخت کیا لیکن شرط یہ ہے کہ جب میں قرض ادا کر دوں تو آپ یہ کپڑا مجھے واپس کر دیں گے۔ دوسرا فریق اسی طرح یہ عقود قبول کر لے تو پہلی صورت میں یہ عقد اجارہ، دوسری میں بیع، تیسری میں نکاح اور چوتھی صورت میں عقد رھن بن جاتا ہے[۳]۔

۱۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۲ (بحوالہ مجلة الاحکام العدلية کی دفعہ ۱۰۳)

۲۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۶۶

۳۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۲

۵۶۔ قاعدہ کلّیہ: تَبَدُّلُ سَبَبِ الْمِلْکِ کَتَبَدُّلِ الذَّاتِ

سببِ ملکیت میں تبدیلی کسی چیز کی ذات میں تبدیلی جیسی ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے۔ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہؓ (آزاد کردہ لونڈی) کے گھر تشریف لائے۔ ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا۔ آپ کو شوربہ کے ساتھ روٹی پیش کی گئی۔ آپ نے فرمایا: کیا میں یہ نہیں دیکھتا کہ اس ہانڈی میں گوشت بھی ہے؟ گھر والوں نے جواب دیا: ہاں، لیکن وہ صدقہ کا گوشت ہے جو حضرت بریرہؓ کو ملا تھا اور آپ صدقہ نہیں کھاتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علیھا صدقة ولنا ھدیة [1]، یعنی یہ اس پر صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ و تحفہ ہے۔

یہ گوشت حضرت بریرہؓ کو صدقہ دیا گیا تھا لیکن ان کی ملکیت میں آ جانے کے بعد ان کی طرف سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہدیہ ہو گیا تھا۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی چیز کی ملکیت کا سبب بدل جانے سے اس کی ذات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔

اس قاعدہ کلّیہ پر بہت سے فقہی مسائل مرتب ہوئے ہیں۔ مثلاً زید ایک گھوڑا علی کو بیچے، بعد میں زید ہی علی سے وہ گھوڑا خرید لے اور دیکھے کہ وہ گھوڑا بہرا یا لنگڑا ہے اور یہ عیب اس وقت سے موجود ہے جب زید نے علی کو بھی بیچنے سے پہلے یہ گھوڑا کسی اور شخص سے خریدا تھا۔ اب زید کو یہ حق نہیں کہ خیارِ عیب کی بنیاد پر یہ گھوڑا پہلے فروخت کنندہ کو واپس کرے۔ کیونکہ اب جو گھوڑا زید کی ملکیت میں آیا ہے اس کی بنیاد ایک نیا سبب ہے اور وہ سبب علی سے خریداری ہے۔ اب موجودہ ملکیت کا تعلق اس کی سابقہ خریداری سے نہیں رہا۔

زید اپنی گھڑی علی کو ہبہ کر دے۔ علی وہ گھڑی بیچ دے یا ہبہ کر دے، لیکن دوبارہ کسی ذریعہ مثلاً ہبہ خرید یا وراثت وغیرہ سے علی کو مل جائے۔ اب زید علی سے وہ گھڑی اس بنیاد پر واپس نہیں لے سکتا کہ وہ اپنے ہبہ سے رجوع کرنا چاہتا ہے کیونکہ اب اس کے پاس یہ گھڑی دوسرے

۱۔　صحیح البخاری، کتاب الطلاق، باب لایکون بیع الأمة طلاقا

ذریعہ کی وجہ سے ہے۔ اس لیے سببِ ملکیت تبدیل ہو جانے کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ گھڑی بھی بدل گئی ہے[1]۔

۵۷۔ قاعدہ کلّیہ: اَلسَّاقِطُ لَایَعُودُ

کسی ساقط شدہ امر کا اعادہ نہیں ہوتا۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جو حق ایک بار کسی سبب سے ساقط ہو جائے تو وہ ہمیشہ کے لیے کالعدم ہو جاتا ہے، پھر وہ بحال یا زندہ نہیں ہو سکتا۔ جس طرح کوئی اور معدوم چیز واپس نہیں آ سکتی اسی طرح معدوم حق بھی واپس نہیں آ سکتا۔

مثلاً دائن نے مدین کو قرض سے بری کر دیا تو دائن کا حق ساقط ہو گیا۔ اب اگر وہ یہ محسوس کرے کہ اس نے غلطی کی اور وہ اپنے کیے پر پچھتائے تو اس سے دائن کا حق دوبارہ بحال نہیں ہو سکتا۔

اگر فروخت کنندہ قیمت وصول کرنے سے پہلے ہی سامانِ فروخت خریدار کو دے دے تو فروخت کنندہ کا یہ حق ساقط ہو جاتا ہے کہ وہ قیمت کی پوری وصولیابی تک سامانِ فروخت کو روکے رکھے اور اس کا قبضہ خریدار کو نہ دے۔ اب یہ حق دوبارہ بحال نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ شے سامانِ فروخت کو واپس نہیں لے سکتا[2]۔

کچھ حقوق ایسے ہیں جو ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتے۔ اگر صاحبِ حق انہیں ساقط کر دے، چھوڑ دے یا دستبرداری اختیار کر لے تب بھی وہ حقوق کالعدم نہیں ہوتے۔ حق دار بعد میں بھی ان کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ ایسا اس لیے نہیں ہے کہ وہ حقوق کالعدم ہونے کے بعد بحال ہو سکتے ہیں، بلکہ اس لیے کہ وہ کالعدم ہوتے ہی نہیں ہیں۔ ایسے حقوق کا پایا جانا اس قاعدہ سے متعارض نہیں ہے اور نہ وہ حقوق اس قاعدہ کی استثنائی صورت کہے جا سکتے ہیں، اس لیے کہ وہ اس قاعدہ کے تحت آتے ہی نہیں ہیں۔

مثلاً کوئی شخص چیزوں کی ملکیت اپنی ذات سے ختم نہیں کر سکتا، البتہ شرعی اسباب کی بنا پر کسی

۱۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۲۷۔۱۰۲۸

۲۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۲۲

اور کو منتقل کرسکتا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ مثلاً کوئی شخص اپنی گاڑی سے اپنی مِلک ساقط کردے اور کسی دوسرے کی مِلک میں بھی اسے منتقل نہ کرے۔ اسی طرح وقف کا مستفید (موقوف علیہ) اگر (مدتِ تقادم کے اندر اندر) اپنا حق ساقط کردے اور چھوڑ دے تو وہ دوبارہ (مدت تقادم سے پہلے پہلے) اس کا مطالبہ کرسکتا ہے[1]۔

سوال یہ ہے کہ اس کا ضابطہ کیا ہے کہ کون سے حقوق ساقط ہوسکتے ہیں اور کون سے ساقط نہیں ہوسکتے۔ قدیم فقہاء کرام نے غالباً اس پہلو پر بحث نہیں کی۔ جدید فقہاء میں علامہ احمد زرقاء نے اپنی غیر مطبوعہ شرح القواعد میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ انہوں نے حنفی نقطۂ نظر کی حد تک فقہاء کی بحثوں سے استنباط کر کے ایک ضابطہ وضع کیا ہے جس کی مدد سے ان دونوں حقوق کے مابین تمیز کی جاسکتی ہے۔

استاذ علامہ احمد زرقاء فرماتے ہیں کہ ساقط ہو جانے والے حقوق میں حسب ذیل چار باتیں موجود ہوتی ہیں:

۱۔ ساقط کرتے وقت وہ حق موجود ہو۔ کسی سابقہ یا آئندہ ہونے والے حق کا اسقاط درست نہیں ہوتا ہے۔

۲۔ اس حق کا تعلق کسی عین (چیز) کی ملکیت سے نہ ہو۔

۳۔ اس حق میں صاحبِ حق کی مصلحت اور مفاد نمایاں اور غالب ہو یا خالص اسی کی مصلحت و مفاد ہو۔ چنانچہ وقف کے متولی یا یتیم کے وصی کی جانب سے جائیدادِ وقف یا مالِ یتیم میں حقِ تصرف کو ساقط کرنے سے وہ حق ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس حق میں خود متولی یا وصی کا حق نہ خالص ہے اور نہ غالب۔

حدود کی سزائیں بھی مجنی علیہ (Aggrieved person) یا ولی الأمر کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتیں، کیونکہ وہ حق اللہ ہوتی ہیں۔ بخلاف قصاص کے کہ وہ ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ قصاص میں بندے (صاحب حق) کا حق غالب ہوتا ہے یعنی اسے

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۲۵

سزا کی نوعیت یعنی قصاص یا دیت یا بدل صلح کے تعین کا حق ہے۔

۴۔ اس اسقاطِ حق کے نتیجہ میں کوئی غیر شرعی صورت حال پیدا نہ ہوتی ہو۔ مثلاً کوئی شخص ایک چیز رہن رکھ دے اور بعد میں اسے فروخت کر دے۔ اب خریدار کو اختیار ہے کہ یا تو بیع ختم کر کے اپنی رقم واپس لے لے یا رہن کے ختم ہونے کا انتظار کرے اور جب رہن چھوٹے تو سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے۔ اگر وہ اپنے اس اختیار کو ساقط کر دے تو راجح رائے یہ ہے کہ وہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ سامانِ فروخت کے قبضہ کی بابت اس کا حق محض معلّق ہو کر رہ جائے گا اور معلوم نہیں کب تک رہن چلتا رہے اور اسے انتظار کرنا پڑے۔ یہ ایک ایسا ضرر ہے جس کی شریعت میں گنجائش نہیں ہے۔ شریعت کا یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ انسان کو کوئی ایسا ضرر برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جو عقد کا لازمی تقاضا اور منطقی نتیجہ نہ ہو، چاہے عاقد اس پر راضی ہی کیوں نہ ہو[1]۔

۵۸۔ قاعدہ کلّیہ: مَنِ اسْتَعْجَلَ الشَّیْءَ قَبْلَ اَوَانِهِ عُوْقِبَ بِحِرْمَانِهِ

جو قبل از وقت کسی چیز کے حصول میں جلدی کرے، اسے اس شے سے محرومی کی سزا دی جاتی ہے۔

اس قاعدہ سے یہ مراد ہے کہ جو شخص کسی چیز کو اس کے وقت سے قبل حاصل کرنا چاہے یا اس چیز کا فائدہ وقت سے قبل حاصل کرنا چاہے، اسے بطور سزا اس چیز یا فائدے سے محروم کر دیا جائے گا۔

یہ قاعدہ سیاست شرعیہ کی ایک صورت ہے یعنی سدِّ ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔

حضرت عمرؓ نے ایک بار یہ حکم دیا تھا کہ جو عورت پہلے شوہر سے طلاق پانے کے بعد دوران عدّت ہی دوسرا نکاح کر لے، دوسرا شوہر دوران عدّت اس سے خلوت صحیحہ کر لے تو وہ عورت دوسرے شوہر پر ابدی طور پر حرام قرار دے دی جائے گی۔ حضرت عمرؓ کے اس حکم سے مندرجہ بالا قاعدہ کلّیہ کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے[2]۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۲۵۔۱۰۲۶

۲۔ حوالا بالا ۲/۱۰۱۵

جو شخص جلد میراث حاصل کرنے کی خاطر اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ مورث کی میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے[۱]۔

جو کوئی مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دے دے اور عورت کی عدت ہی میں فوت ہو جائے تو مطلقہ کو مرنے والے کی میراث میں حصہ ملتا ہے۔ مرنے والے نے مرض الموت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کے لیے طلاق دی تھی، لہٰذا اس کا یہ ارادہ اسی کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے[۲]۔

۵۹۔ قاعدہ کلّیہ: مَنْ سَعٰی فِی نَقْضِ مَا تَمَّ فِیْ جِهَتِهِ فَسَعْيُه مَرْدُوْدٌ عَلَيْهِ

جو اپنے مکمل کردہ امر میں نقص پیدا کرنے کی کوشش کرے تو یہ کوشش اسی پر لوٹا دی جاتی ہے۔

مثلاً اقرار کرنے کے بعد اس بنیاد پر رجوع کرنا درست نہیں ہے کہ پہلے اقرار میں غلطی ہوگئی تھی۔

سب ورثاء مل کر ورثہ تقسیم کریں اور ایک وارث کہے کہ ترکہ کا فلاں حصہ میرا ہے۔ لہٰذا تقسیم کو کالعدم قرار دے کر پہلے میرا مال مجھے دیا جائے، پھر ترکہ کی تقسیم کی جائے۔ اس کا یہ دعویٰ نامقبول ہے، کیونکہ جب وہ تقسیم میں شریک تھا تو گویا اس نے ضمناً اقرار بھی کیا تھا کہ جن کو جو حصہ ملا ہے وہ ان کے حق کے مطابق ملا ہے اور ان کے حصہ میں میرا کوئی حق نہیں ہے۔

کوئی شخص بیع وشراء کرے۔ بعد میں اس بنا پر اسے فسخ کرنے کا دعویٰ کرے کہ میں کسی اور کا فضولی (Agent) تھا اور اس نے میرے اس اقدام کی منظوری نہیں دی۔ اس شخص کا یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔

اس قاعدہ کے بعض استثناءات ہیں۔ جس اقدام، تصرّف یا اقرار وغیرہ سے کسی قاصر الہلیت (بچہ اور مجنون وغیرہ) کا حق مجروح ہوتا ہو، یا وقف کو نقصان پہنچتا ہو، یا اجتماعی مفاد پر زد آتا

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۹۳، المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۱۴

۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۹۴، المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۱۵

ہوتو وہ اس قاعدہ کے اطلاق سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔

مثلاً کسی بچہ کی جائیداد بہت اونے پونے داموں بیچ دی جائے تو یہ بیع نافذ نہیں ہوتی۔ وقف کی جائیداد معمولی کرایہ پر اٹھا دی تو اجارہ باطل ہوتا ہے۔کوئی شخص باغ خرید کر اس بنا پر بیع فسخ کرنا چاہے کہ فروخت کنندہ نے اسے وقف کر کے مدرسہ بنا دیا تو اجتماعی مفاد کی خاطر اس کا یہ دعویٰ سنا جائے گا۔ ایسا ثابت ہو جانے پر عقد فسخ کر دیا جائے گا[1]۔

۶۰۔قاعدہ کلیہ: لَا يَتِمُّ التَّبَرُّعُ اِلَّا بِالْقَبْضِ

کوئی تبرّع بغیر قبضہ مکمل نہیں ہوتا۔

تبرّع سے مراد کسی کو اپنی چیز کا بلا معاوضہ مالک بنا دینا ہے۔اس قاعدہ کی رو سے کوئی تبرّع اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک اس چیز کا قبضہ نہ لے لیا جائے۔

اسلامی شریعت میں کسی عقد سے متعلق عام قانون یہ ہے کہ وہ ایجاب اور قبول سے مکمل ہو جاتا ہے۔ جونہی ایجاب وقبول مکمل ہو جائیں، عقد مکمل ہو جاتا ہے۔لیکن عقد کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں جن میں تکمیلِ عقد کے لیے محض ایجاب و قبول کافی نہیں ہوتا، بلکہ موضوع عقد (Subject matter) کی سپردگی اور قبضہ ضروری ہے۔ایسے عقود پانچ ہیں:

۱۔ ہبہ
۲۔ اعارہ (ادھار دینا)
۳۔ ایداع (بطور امانت دینا)
۴۔ قرض
۵۔ رہن

چونکہ ان سب عقود میں بنیادی چیز ایک فریق کی طرف سے تبرّع ہوتا ہے، اس لیے وہ عقد کی ماہیت میں شامل ہوتا ہے۔ان عقود میں محض لفظی ایجاب وقبول بے معنی ہوتا ہے۔مثلاً اگر رہن میں راہن اور مرتہن ایجاب وقبول کر لیں تو مرتہن اور قرض دار محض اس کی بنیاد پر مدیون کو رہن کے قبضہ پر مجبور نہیں کرسکتا۔لیکن اگر اس نے خود ہی قبضہ دے دیا ہوتو اسے یہ قبضہ برقرار رکھنے

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۱۵۔۱۰۱۶

کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح موہوب لہ اور واہب کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ شے موہوبہ اسے دے دے۔

اس قاعدہ سے وصیت مستثنیٰ ہے۔ اگرچہ وہ بھی عقود تبرع میں سے ہے لیکن اس میں چونکہ موصی کا موصی لہ کو عملاً قبضہ دینا ممکن نہیں ہے، اس لیے اس میں احکام خلاف قیاس ثابت ہوتے ہیں (۱)۔

۶۱۔ قاعدہ کلیہ: اَلْمَوَاعِیْدُ بِصُوْرَةِ التَّعَالِیْقِ تَکُوْنُ لَازِمَةً

معلّق وعدوں کی پابندی لازمی ہے۔

اصل یہ ہے کہ کوئی وعدہ قانوناً بذریعہ عدالت قابل پابندی اور قابل نفاذ نہیں ہوا کرتا، چاہے مذہبی طور پر اس کی پابندی کتنی ہی واجب تعمیل کیوں نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کرلیتا ہے کہ میں تمہیں دس ہزار روپیہ قرض دوں گا، یا فلاں چیز تمہیں بیچوں گا یا تمہیں ہبہ کردوں گا یا اپنا فلاں قرضہ جو تمہارے ذمہ ہے معاف کردوں گا، تو وہ شخص جس سے یہ وعدہ کیا گیا ہے، اس وعدہ کی بنیاد پر عدالت میں جاکر وعدہ کرنے والے شخص سے کوئی حق وصول نہیں کرسکتا۔ البتہ وعدہ کرنے والے کو چاہیے کہ اس وعدہ کا ایفاء کرے، ورنہ وہ گناہ گار ہوگا۔

لیکن فقہاء نے محسوس کیا کہ اگر کوئی وعدہ شرط کے ساتھ معلّق کردیا جائے تو پھر وہ عام معنوں میں وعدہ نہیں رہتا بلکہ اس میں التزام اور ذمہ داری کا رنگ آجاتا ہے اور وہ وعدہ کرنے والے کے لیے ایک لازمی حیثیت اختیار کرلیتا ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وعدہ میں التزام کا رنگ آجاتا ہے تو موعود لہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہو) اس سے دھوکا کھاسکتا ہے اور اس بات کا قوی امکان رہتا ہے کہ وہ اس وعدہ کی بنیاد پر کوئی اقدام کرڈالے (۲)۔

کوئی شخص دوسرے سے کہے: یہ گھڑی فلاں شخص کے ہاتھ بیچ دو، اگر اس نے قیمت ادا

۱۔ المدخل الفقھی العام ۱/۳۳۶ تا ۳۴۰

۲۔ حوالہ بالا، (بحوالہ شرح المجلۃ از علی حیدر) ۲/۱۰۲۹

نہ کی تو میں ادا کر دوں گا۔ اب اگر وہ اس کہنے کے مطابق گھڑی اس شخص کو بیچ دے اور وہ شخص قیمت ادا نہ کرے تو یہ وعدہ کرنے والا شخص قیمت کی ادائیگی کا پابند ہوگا[1]۔

۶۲۔ قاعدہ کلیہ: اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

استفادہ کی بنیاد تاوان میں شراکت ہے۔

یہ ایک صحیح حدیث کے الفاظ ہیں۔ حضرت عائشہؓ صدیقہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص نے حاضر ہو کر عرض کیا: یارسول اللہ! میں نے اس شخص سے یہ غلام[2] عرصہ ہوا خریدا تھا۔ یہ کافی دن میرے پاس رہا۔ اب مجھے اس میں فلاں عیب کا انکشاف ہوا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمہ سن کر فیصلہ فرمایا کہ غلام واپس کر دیا جائے۔ اس پر مدعا علیہ نے عرض کیا: یارسول اللہ! اس شخص نے اتنے دن اس غلام سے کام جو لیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الخراج بالضمان[3]۔ استفادہ کی بنیاد تاوان یا نقصان میں شراکت ہے یعنی جو شخص کسی چیز کا نقصان برداشت کرنے کا خطرہ مول لے لیتا ہے وہی اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دار بھی ہوتا ہے۔ مثلاً یہاں اگر وہ غلام خریدار کے قبضہ کے دوران مر جاتا تو نقصان خریدار ہی کا ہوتا، فروخت کنندہ کا نہ ہوتا۔ چونکہ خریدار نے یہاں نقصان کا خطرہ برداشت کیا، لہٰذا وہ غلام سے اس دوران مستفید ہونے کا حق دار بھی تھا۔

اس قاعدہ میں خراج سے مراد کسی چیز کی وہ پیداوار یا نفع ہے جو اس سے حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً زمین کا غلّہ اور سواری کا کرایہ وغیرہ۔ ضمان سے مراد ہے کسی کو پہنچنے والے ضرر کا مالی معاوضہ ادا

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۳۰

۲۔ زیر حدیث اس خاص دور سے متعلق ہے جب جزیرۃ العرب میں غلام اور لونڈی وہاں کی معاشرت، معیشت اور تجارت میں کثرت سے پائے جاتے تھے۔ آپ جلد اوّل، باب دوم، فصل اوّل ''قرآن'' میں پڑھ چکے ہیں کہ شارع نے نزولِ احکام میں تدریج کا لحاظ رکھا ہے۔ قرآن و سنت کی تعلیمات اس دور میں غلام اور لونڈی رکھنے والوں کو رضاکارانہ ترغیبات دیتی رہیں کہ وہ انہیں آزاد کر دیں۔ بعض گناہوں کے کفارہ میں انہیں آزاد کرنے کا حکم دیا۔ یوں اسلامی معاشرہ میں غلام اور لونڈی بتدریج کم ہوتے چلے گئے۔ تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو کتاب: اسلام میں غلامی کی حقیقت، از مولانا سعید اکبرآبادی، مکہ بکس، بیرون موری گیٹ لاہور۔ (مدیر)

۳۔ سنن ابی داود، کتاب البیوع، باب فیمن اشتری عبداً فاستعمله ثم وجد به عیباً

کرنے کی قانونی ذمہ داری (۱)۔

کسی چیز سے حصولِ منفعت جس طرح اس چیز کا مالک ہونے کی بنا پر ہوتی ہے، اسی طرح جب وہ چیز کسی شخص کی ضمان (نقصان) میں داخل ہو جائے تو بھی وہ اس چیز سے حصولِ منفعت کا حق دار بن جاتا ہے۔ حصولِ منفعت کا مدار انسان کے ذمہ دار ہو جانے پر ہے کہ اگر وہ چیز ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی نقصان واقع ہو تو اسے اس شخص کی ملکیت کا ضیاع یا نقصان تصور کیا جاتا ہے (۲)۔

کوئی شخص ایک جانور خیارِ عیب کی شرط پر خریدے اور اسے استعمال کرے۔ پھر وہ جانور واپس کر دے تو وہ اسے استعمال کے بدلہ میں کچھ ادا نہیں کرے گا، کیونکہ واپسی سے قبل اگر جانور ضائع ہو جاتا تو یہ اس شخص ہی کا مال ضائع ہوتا، بائع کو کچھ نقصان نہ پہنچتا۔

مندرجہ بالا حدیث یا قاعدہ کلّیہ سے استنتاج کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ نے اپنا یہ مشہور اور معرکتہ اُلآراء کلّیہ وضع کیا: ان الغاصب لا یضمن منافع الغصب (۳)۔ غاصب غصب کے منافع کا ضامن (ذمہ دار) نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ مغصوب کا منافع اس کا غلّہ اور خراج ہوتے ہیں۔ پس جب کہ وہ مغصوب کا ضامن ہوا اور اگر شے مغصوب اس کے قبضہ کے دوران ضائع ہو جاتی تو وہ اس کا تاوان بھگتتا، اس لیے اس کے منافع کا وہ حق دار ہوتا ہے۔ وہ اس کا تاوان کیوں دے۔

جلال الدین سیوطیؒ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حدیث بالا میں ضمان سے مراد ضمان مِلک ہے۔ یعنی جو شخص جس زمانہ میں جس چیز کا مالک ہے وہ مالک ہونے کی حیثیت میں اس کے منافع کا بھی حق دار ہے، جیسے خریدار۔ شوافع کی رائے میں منافع مغصوب پر اس کا انطباق صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ غاصب شے مغصوبہ کا مالک نہیں ہوتا (۴)۔

۱۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۳۲-۱۰۳۳

۲۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۴۱

۳۔ حوالہ بالا ص۲۴۲

۴۔ سیوطی، الأشباه والنظائر ۱/۲۲۰

۶۳۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْغُرْمُ بِالْغُنْمِ

نقصان نفع کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہ اس قاعدہ کا عکس ہے: الخراج بالضمان ۔یعنی کسی چیز کا نقصان اور تاوان وہی برداشت کرے گا جو اس چیز سے مستفید ہونے کا حق رکھتا ہے۔ اسی طرح کسی چیز کے سلسلہ میں جو اخراجات ہوں وہ بھی اسی کے ذمہ ہوتے ہیں جسے اس سے استفادہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔

عاریہ (ادہار) کے طور پر لی جانے والی چیز کی اصل مالک کو واپسی کے اخراجات وہی شخص برداشت کرتا ہے جس نے اسے عاریہ پر لیا ہوتا ہے اور جو اس سے دوران عاریہ مستفید ہوتا ہے۔

ودیعت (امانت) کو واپس لینے کے اخراجات وہی برداشت کرتا ہے جس نے اسے رکھوایا ہوتا ہے اور جو اس کی حفاظت کے دوران اس سے بے فکر رہتا ہے۔

وثیقہ ء خریداری (Sale deed) کی تیاری پر اخراجات خریدار ادا کرتا ہے کیونکہ ملکیت کی منتقلی اس کو ہو رہی ہوتی ہے۔

مشترکہ جائیداد کی ترمیم واصلاح کے اخراجات تمام شرکاء مطابق حصہ رسدی ادا کرتے ہیں۔

لقیط (لاوارث بچہ) کے اخراجات بیت المال برداشت کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ مر جائے تو اس کا ترکہ بھی بیت المال کو جاتا ہے[1]۔

۶۴۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْاَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا یَجْتَمِعَانِ

اجرت اور تاوان یکجا نہیں ہوتے۔

اس سے یہ مراد ہے کہ اجرت اور تاوان کا سبب جب ایک ہی ہو تو یہ دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ضامن ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کو شے کا مالک تصور کیا جائے اور مالک کا اجرت ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اجرت ادا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اس شے کا مالک نہ متصور نہ ہو۔ اجرت اور تاوان ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ جس مقام پر انسان ضامن نہ ہو، وہاں

۱۔ المدخل الفقھی العام ۱۰۳۵/۲

اس پر اجرت کی ادائیگی واجب ہو۔ جس مقام پر انسان ضامن ہے وہاں اس پر اجرت کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کا اونٹ غصب کر کے اپنے استعمال میں لے آئے حتیٰ کہ وہ اونٹ کمزور اور لاغر ہو گیا۔ اس طرح اونٹ کی قیمت کم ہو جائے۔ اب غاصب اونٹ کے مالک کو اس کا تاوان ادا کرے گا اور اس کی اجرت غاصب پر واجب نہیں ہوگی۔

مجلّہ کے شارح نے اس قاعدہ کی تشریح میں یہ قید لگائی ہے کہ اجرت اور ضمانت کا سبب ایک ہو۔ اگر دونوں کا سبب مختلف ہوا تو اجرت اور تاوان کا جمع ہونا ممکن ہے۔ مثلاً ایک متاجر کا اجارہ کردہ چیز پر قبضہ بطور امانت ہوتا ہے۔ اگر یہ قبضہ غصب کی صورت اختیار کر لے مثلاً اس چیز سے مکمل منفعت حاصل کرنے کے بعد اس چیز پر قبضہ غصب میں تبدیل ہو جائے تو پوری اجرت اور اس چیز کا تاوان دونوں واجب ہوتے ہیں (۱)۔

یہ قاعدہ فقہائے احناف کا ہے۔ دوسرے فقہاء اسے قبول نہیں کرتے۔ اس قاعدہ کا حنفیوں کے اس مشہور اصول سے گہرا تعلق ہے کہ غاصب شے مغصوبہ سے اٹھائے جانے والے فوائد و منافع کا تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔

استاذ شیخ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں یہ بات نہایت ہی عجیب و غریب ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک قانونی اصول کی حد سے بڑھ کر نظری تطبیق (Theoretical application) کے مترادف ہے جس میں کسی عملی اور تطبیقی مصلحت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ ان کی رائے میں اگر یہ کلّیہ اختیار کر لیا جائے تو حیلہ پردازوں کو ایک گُر ہاتھ آ جائے گا۔ وہ مختلف حیلوں بہانوں سے لوگوں کے مال اور جائیدادوں سے بغیر کسی بدل (Consideration) کے خوب مستفید و نفع اندوز ہوا کریں گے۔ مثلاً کوئی شخص کسی چیز سے جو نفع حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور نفع کے لیے وہ چیز اجرت پر لے لیا کرے گا اور پھر اس سے ظاہر کردہ نفع کے بجائے کوئی دوسرا نفع اٹھائے گا۔ (مثلاً موٹر کار کرایہ پر لے کر کہ فلاں جگہ کے لیے درکار ہے، لیکن عملاً اسے کہیں اور لے جائے)۔ اب چونکہ

۱۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۴۳،۲۴۴

موٹر کا تاوان اس کے ذمہ میں ہوتا ہے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے، اس لیے اس کی اجرت واجب الادا نہیں ہو گی۔ اب ظاہر ہے کہ موٹر کار حادثے کا شکار ہونا شاذ اور نادرالوقوع امر ہے، اس لیے لوگ تاوان کی پرواہ کیے بغیر اس طرح کا اجارہ کیا کریں گے اور لوگوں کا مال بے جا اور ناجائز صرف کرنے کا ایک راستہ کھل جائے گا۔

اگر فقہائے احناف (بقول استاذ زرقاء) یہ کلیہ بناتے کہ اگر ضمان واقعتاً دینا پڑ جائے (مثلاً شے ماجور ضائع ہو جائے) تو اجرت اور تاوان بیک وقت واجب الاداء نہ ہوں گے، تو کچھ بات بنتی۔ مثلاً کہا جا سکتا تھا کہ منافع کی اجرت اصل قیمت ہی میں مدغم ہو گئی ہے۔ اگرچہ یہ بات بھی کمزور رہتی، تاہم اس میں کچھ نہ کچھ وزن ضرور ہوتا[1]۔

۶۵۔ قاعدہ کلیہ: اَلْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُنَافِي الضَّمَانَ

شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جس کام کا کرنا یا نہ کرنا کسی کے لیے جائز ہو اور اس کے وہ کام کرنے یا نہ کرنے کے نتیجہ میں کسی کو (غیر ارادی طور پر) ضرر پہنچ جائے تو وہ شخص کوئی ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔ جب شارع نے وہ کام کرنا یا نہ کرنا اس شخص کے لیے جائز قرار دیا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس فعل یا ترک فعل کی مسئولیت اس پر سے اٹھا لی گئی ہے۔

کوئی شخص خاص اپنی زمین میں گڑھا کھودے۔ وہاں کسی کی گائے آ جائے اور اس گڑھے میں گر کر مر جائے تو گڑھا کھودنے والا شخص ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ شخص کسی عام گزرگاہ پر گڑھا کھودے اور اس میں کسی کا جانور گر کر مر جائے تو گڑھا کھودنے والے پر تاوان ہوتا ہے۔

کسی شخص کو کوئی لُقطہ (گری پڑی ہوئی چیز) ملے۔ وہ حفاظت کی غرض سے اٹھا لے اور عدالت کی اجازت سے اس کی دیکھ بھال کرتا رہے۔ جب اس کا مالک دستیاب ہو تو وہ شخص مالک

۱۔　المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۳۷

کو وہ چیز واپس کرنے سے انکار کر دے اور اس چیز کی دیکھ بھال پر اٹھنے والے اخراجات کی ادائیگی کا مطالبہ کر دے۔ اس اثناء میں وہ چیز ضائع ہو جائے تو یہ شخص تاوان دینے کا پابند نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کے کوئی اخراجات ہی نہ ہوتے ہوں یا عدالت کی اجازت کے بغیر اخراجات کئے گئے ہوں تو اس کو قبضہ نہ دینے کا اختیار حاصل نہیں۔ اس دوران اگر وہ چیز ہلاک ہو جائے تو تاوان واجب ہوتا ہے۔

بظاہر یہ قاعدہ اس قید کے ساتھ مشروط ہے کہ جس شرعی جواز کی بنیاد پر تاوان ختم ہو جاتا ہے، وہ مطلق (Absolute) ہو، کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اگر وہ کسی قید کے ساتھ مقید یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس قید یا شرط کی پابندی نہ کرنے پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ مثلاً سڑک پر گھوڑے پر سوار ہو کر جانا جائز ہے لیکن یہ جواز اس قید سے مقید ہے کہ تمام ممکنہ تدابیر کے ذریعے دوسروں کی جان و مال کی حفاظت کی جائے۔ اگر کوئی شخص گھوڑے پر سوار ہو کر لاپرواہی سے جا رہا ہو اور جانور کسی کو زخمی کر دے تو اس کا تاوان دینا پڑتا ہے۔

استاذ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہونے چاہئیں: **الجواز الشرعی المطلق ینافی الضمان** [1]۔ یعنی مطلق شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔ اس طرح وہ الجھن دور ہو جاتی ہے جو بعض مصنفین کو ہوئی ہے جس کی وجہ سے انہیں اس قاعدہ میں بہت سے مستثنیات تلاش کرنا پڑے ہیں۔

٦٦۔ قاعدہ کلیہ: مَنْ مَلَکَ شَیْئًا مَلَکَ مَا هُوَ مِنْ ضَرُوْرَاتِهٖ

جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کی ضروریات کا بھی مالک ہوتا ہے۔

اس قاعدہ میں ضروریات سے مراد وہ تمام اشیاء ہیں جو کسی چیز کے تابع ہو کر متبوع ہی کی طرح عبارت سے مفہوم ہوتی ہیں۔ ان پر عبارت کے الفاظ کی دلالت وضعی (بناوٹ کے لحاظ سے) سے نہیں ہوتی بلکہ ان اشیاء کا اپنے متبوع کے ساتھ شامل ہونا بلا تردد اور یقینی ہوتا ہے [2]۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۳۲-۱۰۳۴

۲۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۱۳

مکان خریدنے والا شخص مکان میں کنواں کھودنے یا تہہ خانہ وغیرہ بنانے کا حق دار ہوتا ہے۔

بند گلی میں مکان خریدنے والا اپنے سامنے والے حصہ میں آمد ورفت کا حق بھی رکھتا ہے۔ اگر وہ گلی ان اہلِ محلّہ کی مِلک ہو تو بقدر حصہ رسدی یہ شخص اپنے مکان کے قریبی حصہ کا مالک ہوتا ہے، چاہے عقد میں اس کی وضاحت نہ ہو۔

اس قاعدہ کا اطلاق محض ملک عین (چیز) کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مِلک تصرّف پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی دَلّال (Agent) ایک چیز کسی دوکان پر بکنے کی غرض سے رکھ دے۔ دُکان دار وہ چیز لے کر بھاگ جائے تو دَلّال ضامن نہیں ہوتا کیونکہ اس چیز کا وہاں دُکان پر چھوڑ دینا اس بیع کی ضروریات میں سے ہے[1]۔

۶۷۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمُعَلّقُ بِالشَّرْطِ يَجِبُ ثُبُوْتُهُ عِنْدَ ثُبُوْتِ الشَّرْطِ

شرط پر معلّق شے شرط کے ثبوت پر ثابت ہو جاتی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شرط پر وہ حکم معلّق کیا جاتا ہے وہ نہ صرف متکلم کے ارادہ بلکہ شریعت کی اجازت سے اس حکم کا ایک طرح سے سبب قرار دیا جاتا ہے۔ جس طرح مسبب کا تعلق سبب سے ہوتا ہے اسی طرح اس حکم کا تعلق بھی شرط کے ہونے یا نہ ہونے سے ہوتا ہے۔ اگر شرط پائی جائے تو حکم بھی پایا جاتا ہے، ورنہ نہیں[2]۔ تعلیق بالشرط کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس وقت تو معدوم ہو لیکن اس کے وجود میں آنے کا امکان موجود ہو۔

مثلاً دائن مدین سے کہے: اگر آج تم میرا آدھا قرض ادا کر دو تو باقی میں نے معاف کیا، یا دائن کسی تیسرے شخص سے کہے: اگر آج عدالت سے میرے حق میں مدین کے خلاف ڈگری ہو گئی تو پھر تم میرے وکیل ہو اور اس سے رقم وصول کر لو۔ یہ تعلیق بالشرط ہے۔ جب دونوں شرطیں ثابت ہو جائیں تو ابراء (بری کر دینا) اور توکیل جو معلّق بالشرط ہیں وہ بھی ثابت ہو جاتے ہیں[3]۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۱۸

۲۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۲۸

۳۔ حوالہ بالا ۱/۵۰۵

اگر شرط اس وقت موجود ہو تو پھر اسے معلق کرنا نہیں کہا جا سکتا بلکہ حکم فوری نافذ ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو تمہیں طلاق ہے۔ اس صورت میں طلاق فوراً نافذ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی شرط کا وجود میں آنا محال ہو تو ایسی تعلیق باطل ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل ہو جائے تو تمہیں طلاق ہے[1]۔

۶۸۔ قاعدہ کلیہ: اِنَّ الحَقَّ اِذَا کَانَ مِمَّا لاَ یَتَجَزَّأُ فَاِنَّهُ یَثْبُتُ لِکُلٍّ عَلَی الْکَمَالِ

کسی حق کے جداگانہ حصے نہ کیے جا سکیں تو وہ کامل شکل میں جملہ حق داروں کے لیے ثابت ہوتا ہے۔

مثلاً قصاص کا حق تمام ورثاء کو یکساں طور پر حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح معاف کرنے کا بھی سب کو یکساں حق حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قاعدہ کے منطقی تقاضوں کے مطابق امام ابوحنیفہؒ نابالغ وارث کے بالغ ہونے کا انتظار ضروری نہیں سمجھتے۔ بلکہ اگر بالغ وارث پہلے ہی قصاص لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔ البتہ اگر دونوں بالغ ہوں تو پھر بالاتفاق سب کا مطالبہ کرنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے دوسرا معاف کر دے۔ نابالغ بچے کا نکاح کرنے کا حق تمام اولیاء کو برابر حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ یکساں ولایت رکھتے ہوں اور ایک سے زائد ہوں۔ مثلاً چار چچا ہیں اور دو بھائی ہیں تو ہر چچا اور ہر بھائی کو مکمل طور پر یہ حق حاصل ہوتا ہے۔ ان میں سے جو بھی نکاح کر دے، درست ہوتا ہے۔

۶۹۔ قاعدہ کلیہ: اَلْخِیَانَةُ لَا تَتَجَزَّأُ

خیانت قابل تقسیم نہیں ہے۔

مثلاً ایک وصی جو بہت سے ترکات پر وصی بنایا گیا، اگر ایک میں خیانت کرے گا تو وہ تمام ترکات کی وصایت سے معزول کر دیا جائے گا۔ بہت سے اوقاف کا نگران متولی اگر ایک وقف

۱۔　شرح المجلة، المقدمة ص ۲۳۳

میں خیانت کرے تو سارے اوقاف سے اس کی معزولی واجب ہوتی ہے (۱)۔

قواعد بابت معاملات فوجداری

۷۰۔قاعدہ کلّیہ: يُضَافُ الْفِعْلُ اِلَى الْفَاعِلِ، لَا الآمِرِ، مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبَرًا

جب تک فاعل زیر اکراہ ہے فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے، حکم دینے والے کی طرف نہیں۔

یعنی جب تک کسی کی طرف سے جبر کیا جانا ثابت نہ ہو فعل کی نسبت اس کے بجائے فاعل ہی کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن اگر حکم دینے والا خود مکرہ ہو اور فاعل مجبور محض ہو تو اس کی حیثیت ایک آلہ سے زیادہ نہیں ہوتی اور فعل کی ذمہ داری آمر پر ہوتی ہے۔ یہاں اگر چہ الفعل کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، لیکن مراد محض فعل نہیں بلکہ وہ فعل ہے جو کسی تعدّی پر منتج ہو یعنی جس سے کسی کے جان یا مال کو نقصان یا ضرر پہنچتا ہو۔

کوئی شخص دوسرے شخص کو حکم دے کہ فلاں مال ضائع کر دو، یا راستہ میں کوئی گڑھا کھودے جس میں کوئی جان دار گر کر مر جائے، یا کوئی جرم کرنے کا حکم دے جو کر دیا جائے تو مال ضائع کرنے والا، گڑھا کھودنے والا اور جرم کا ارتکاب کرنے والا ہی ضامن ہوتے ہیں، نہ کہ حکم دینے والا۔ کیونکہ اصل فاعل وہی ہوتا ہے، محض حکم دینے والا فاعل نہیں ہے۔

اگر حکم دینے والا حکم دینے کے ساتھ زبردستی اور اکراہ سے بھی کام لے ہو تو پھر فعل کا ذمہ دار حکم دینے والا ہوتا ہے۔ جب بھی فعل کو فاعل کے بجائے حکم دینے والے کی طرف اس لیے منسوب کیا جائے کہ وہ مکرہ ہے تو اس پر وہ تمام ذمہ داریاں عائد ہو جاتی ہیں جو مکرہ پر عائد ہوتی ہیں (۲)۔

وہ اکراہ جس کے نتیجہ میں فعل کی نسبت فاعل کے بجائے حکم دینے والے کی طرف کی جاتی ہے، بعض اوقات تقدیری اور حکمی (Theoretical) بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اگر حکم دینے والا سلطان یا

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۸۵۔بحوالہ تنقیح الفتاویٰ الحامدیۃ، باب الثامن من الوقف
۲۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۴۳

حکمران ہوتو اس کا محض حکم ہی اِکراہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اگر حکم دینے والا کوئی عاقل و بالغ شخص ہو اور مامور نابالغ، قاصرالأ ہلیت یا مجنون شخص ہو تو پہلے مامور ان افعال اور ان کے نتائج کا ذمہ دار ہوتا ہے جو وہ کرتا ہے یا جو املاک وہ تلف کرتا ہے۔ بعد میں وہ حکم دینے والے سے ان مصارف کی وصولیابی کا حق دار ہوتا ہے جو اسے برداشت کرنا پڑیں۔ عاقل بالغ شخص کا کسی نابالغ یا مجنون کو حکم دینا ہی اِکراہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اِکراہ ہی کے حکم میں تغریر (دھوکہ دہی) بھی ہے۔ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میری یہ دیوار توڑ دو، یا کسی اور طریقہ سے یہ تأثر دے کہ یہ دیوار میری ہے، جب کہ وہ کسی اور کی ہو۔ مامور کو یہ علم نہ ہو کہ دیوار کسی اور کی ہے، تو مامور خود ضمان ادا کر کے حکم دینے والے سے رجوع کرے اور اس سے وصولی کرے۔ البتہ اگر اس نے کوئی غلط تأثر دیے بغیر یہ کہا کہ یہ دیوار گرا دو اور کوئی قرینہ بھی ایسا نہ ہو جس سے یہ التباس ہو سکتا ہو کہ حکم دینے والا ہی دیوار کا مالک ہے (مثلاً وہ اس میں رہتا بھی نہیں ہے) تو یہ تغریر کے حکم میں نہیں ہے۔

مزید برآں جہاں بھی فعل کی نسبت حکم دینے والے کی طرف سے ہوتی ہے وہاں ضمان کی وصولیابی کے لیے دعویٰ مامور ہی کے خلاف دائر کیا جاتا ہے۔ پہلے مامور تاوان ادا کرے اس لیے کہ وہ مباشر ہے، بعد میں وہ حکم دینے والے سے وصولی کرے[1]۔

۷۱۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَاِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ

مباشر ذمہ دار ہوتا ہے اگرچہ وہ قصداً نہ کرے۔

مباشر سے مراد وہ شخص ہے جس کے براہ راست فعل کے نتیجہ میں کوئی عمل یا اثر عمل پیدا ہو۔ یہاں وہ شخص مراد ہے جس کے براہ راست فعل سے کسی دوسرے شخص کو کوئی ضرر پہنچے۔ جس شخص کے براہ راست فعل کے نتیجہ میں کسی کا مال ضائع ہو جائے وہ اس کا تاوان ادا کرتا ہے، چاہے وہ فعل اس نے جان بوجھ کر کیا ہو یا غلطی اور سہو سے۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۴۳-۱۰۴۴

کسی شخص کے پاؤں پھسلنے اور کسی کے برتنوں پر جا گرنے سے برتن ٹوٹ جائیں تو گرنے والے شخص کو ان برتنوں کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔

لوہار کی دوکان سے چنگاری اڑ کر کسی کے کپڑے جلا ڈالے تو کپڑے کے نقصان کا تاوان لوہار ادا کرے گا(۱)۔

کوئی شخص لڑائی میں کسی دوسرے شخص سے چمٹ جائے اور اس کی کوئی چیز گر کر ضائع ہو جائے تو چمٹنے والا ضامن ہوتا ہے۔ البتہ اگر وہ چیز مالک کے اتنے قریب گرے کہ وہ اسے صحیح حالت میں اٹھا سکے تو چمٹنے والا شخص ضامن نہیں ہوتا(۲)۔

۷۴۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُتَسَبِّبُ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْمُبَاشِرِ

جب مباشر اور متسبب دونوں اکٹھے ہو جائیں تو حکم مباشر پر لگایا جاتا ہے۔

متسبب اور مباشر دونوں کے جمع ہونے کی صورت عموماً یہ ہوتی ہے کہ متسبب کے فعل اور اس کی وجہ سے حادثہ کے پیش آنے کے درمیان کسی اور شخص کا کوئی آزادانہ فعل ہو جس کے براہ راست نتیجہ میں وہ واقعہ پیش آجائے، تو اس دوسرے شخص کو مباشر قرار دیا جاتا ہے اور وہی اس واقعہ کا ذمہ دار مانا جاتا ہے۔ متسبب کی بہ نسبت فعل، واقعہ یا حادثے کو وجود میں لانے کا وہ زیادہ ذمہ دار ہوتا ہے۔ وہی اس ضرر کا تاوان بھی ادا کرتا ہے جو اس فعل، واقعہ یا حادثہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متسبب پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ بہر حال اپنی جگہ پر ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہوتا ہے۔ جہاں تک تاوانِ ضرر کا تعلق ہے وہ مباشر پر عائد ہوگا، کیونکہ فعل براہ راست اس کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۴۴۔۱۰۴۵

۲۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۵۲

کوئی شخص شارع عام پر گڑھا کھودے۔ دوسرا شخص آکر اس گڑھے میں کسی کے جانور کو دھکا دے دے جہاں وہ گر کر مر جائے تو اگرچہ گڑھا کھودنے والا بھی ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوتا ہے جس کی سزا اسے ملنی چاہیے لیکن جانور کا تاوان اس شخص کو دینا پڑے گا جس نے اسے گڑھے میں دھکا دیا ہو۔ کیونکہ جانور کی موت براہ راست اسی کی حرکت کا نتیجہ ہے۔ البتہ اگر جانور خود ہی گڑھے میں گر کر مر جائے تو پھر متسبب (گڑھا کھودنے والا) ہی کو تاوان دینا پڑے گا، کیونکہ یہاں کوئی مباشر موجود نہیں ہے[1]۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ مباشر میں اس عمل کی اہلیت کتنی ہے اور وہ اس عمل کے نتائج کا ادراک کس قدر رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی بچے کے ہاتھ میں ہتھیار تھما دے یا اس کے ہاتھ میں ہتھیار دے کر اس کا ہاتھ تھامے رکھے اور اس کے کہنے پر بچہ ہتھیار استعمال کرے تو اس فعل کی ذمہ داری اس شخص پر ہوتی ہے، بچے پر نہیں۔

اگر مباشر فاعل غیر مختار ہو اور اس کی طرف فعل کی نسبت نہ کی جا سکتی ہو تو متسبب اس فعل کے نتیجہ کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے شخص کے جسم پر موذی کیڑے ڈال دے، جو اسے ڈنک ماریں تو کیڑے ڈالنے والا شخص مستوجب سزا ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ شخص ڈنک مارنے کے فعل کا سبب بنتا ہے اور ڈنک مارنا کیڑوں کا فعل ہے لیکن کیڑوں کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جا سکتی۔ وہ غیر مختار فاعل ہیں[2]۔

۷۳۔ قاعدہ کلیہ: جَنَايَةُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ

جانوروں کے ضرر کا تاوان نہیں ہے۔

یہ قاعدہ ایک مشہور حدیث پاک سے ماخوذ ہے۔ حضرت ابو ہریرۃؓ راوی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۴۷

۲۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۵۰

العجماء جرحها جبار [۱]

جانوروں کا زخمی کرنا لغو ہے۔

عجماء سے مراد جانور (بہیمہ) ہے۔ ان کے زخم سے مراد وہ تمام نقصانات (ضرر) ہیں جو وہ کسی کو پہنچائیں تو اس کا نہ کوئی مواخذہ ہے اور نہ تاوان۔ یہاں ضرر سے مراد وہ ضرر ہے جو جانور ازخود کسی تحریص کے بغیر پہنچائے۔ مثلاً بیل رسی تڑا کر بھاگے اور راستہ میں کسی کی مرغی کچل دے تو بیل کے مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا۔ دو آدمیوں کے بکریاں ایک ہی جگہ چر رہی ہوں۔ ایک بکری دوسری کو سینگ مار کر زخمی کر دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوتا [۲]۔ اگر کسی جانور کا پہنچایا ہوا کوئی ضرر اس کی اپنی کسی حرکت کا نتیجہ نہ ہو بلکہ کسی دوسرے شخص کی تحریص یا مثلاً ہشکارنے کا نتیجہ ہو تو وہاں اس قاعدہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص گھوڑے پر جا رہا ہو۔ راستہ میں رکھی انڈوں کی تھیلی کو گھوڑا دولتی مار کر سارے انڈے توڑ ڈالے تو یہاں سوار کو تاوان دینا ہوگا، کیونکہ وہ مباشر ہے۔ کوئی شخص بیل کو ہشکار دے اور اس طرح بیل کسی کو سینگ مار دے تو ہشکارنے والے کو تاوان ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ وہ متسبب ہے [۳]۔

قواعد بابت ضابطۂ شہادت

۴۷۔ قاعدہ کلیہ: اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِيْنُ عَلَى الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ

بارِ ثبوت مدعی پر ہے اور قسم مدعا علیہ پر ہے۔

یہ ایک حدیث نبوی کے الفاظ ہیں جسے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے روایت کیا ہے [۴]۔

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار یہ حدیث امام بخاری، امام مالک، امام احمد، امام ابوداود، امام ترمذی، امام نسائی اور امام ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے۔

۲۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۴۸

۳۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۴۸۔۱۰۴۹

۴۔ ترمذی، الجامع الصحیح، کتاب الأحکام، باب ماجاء فی ان البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه

البینۃ سے مراد واضح ثبوت و دلیل اور الیمین قسم کھانے کو کہتے ہیں [۱]۔ مدعی وہ ہے جو امر ظاہر کے خلاف دعویٰ کرے۔ لہٰذا اسی کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنا دعویٰ کسی دلیل و ثبوت سے ثابت کرے۔ مدعا علیہ اس کے برعکس امر ظاہر اور حالتِ اصلیہ کو برقرار رکھتے ہوئے دعویٰ کا انکار کرتا ہے۔ چونکہ قاعدہ ہے: الأصل براءۃ الذمۃ [۲] یعنی اصل یہ ہے کہ انسان ہر طرح کی ذمہ داری سے بری ہوتا ہے، اس لیے جب تک کوئی شخص کسی دلیل سے اس کے خلاف کوئی چیز ثابت نہ کر دے، اسے بری الذمہ ہی تصور کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مدعا علیہ کے ذمہ بارِ ثبوت نہیں ہے۔ البتہ دروغ گوئی کے احتمال سے بچنے کے لیے اس کو قسم دینے کا اصول رکھا گیا ہے بشرطیکہ مدعی ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہو اور وہ مدعا علیہ کو قسم دلانے کا مطالبہ کرے [۳]۔

۷۵۔ قاعدہ کلیہ: اَلْبَیِّنَۃُ لِاِثْبَاتِ خِلَافِ الظَّاھِرِ وَالْیَمِیْنُ لِاِبْقَاءِ الْاَصْلِ

دلیل کسی امر ظاہر کے برعکس کو ثابت کرنے کے لیے اور قسم کسی امر کی اصل صورت حال برقرار رکھنے کے لیے ہوتی ہے۔

اگر فروخت کنندہ اور خریدار کے مابین یہ اختلاف ہو کہ فروخت کنندہ بیع قطعی ہونے اور خریدار بیع کے بیع الوفاء [۴] ہونے کا دعویٰ کرے تو بارِ ثبوت اس فریق پر ہوتا ہے جو بیع کے بیع الوفاء ہونے کا قائل ہو، کیونکہ وہ مدعی ہے اور خلاف اصل دعویٰ کر رہا ہے۔ فروخت کنندہ پر قسم عائد ہوتی ہے، کیونکہ وہ اس دعویٰ کا انکار کر رہا ہوتا ہے۔

کوئی فریق یہ دعویٰ کرے کہ بیع بحالت اِکراہ و اضطرار ہوئی ہے، جب کہ دوسرا فریق بیع

۱۔ شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۲۱۴، ۲۱۵

۲۔ آپ یہ قاعدہ پیچھے پڑھ چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو: کلیہ نمبر ۵۱

۳۔ المدخل الفقھی العام ۲/۱۰۵۷

۴۔ بیع الوفاء یہ ہے کہ کوئی ایسا شخص جسے نقد رقم کی ضرورت ہو، اپنی جائیداد اس شرط پر فروخت کر دے کہ وہ یہ رقم خریدار کو واپس کر دے گا اور اپنی جائیداد واپس لے لے گا۔ بیع کی یہ صورت رہن سے مختلف ہے کیونکہ رہن کا مقصود محض توثیق بھی ہوتا ہے اور قرض دہندہ خریدار کا جائیداد سے انتفاع بھی ہے (کشاف اصطلاحات قانون (اسلامی) از ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی)۔

کے بحالتِ رضا ہونے کا دعویٰ دار ہو، تو پہلا فریق مدعی ہوتا ہے اور دوسرے فریق سے قسم طلب کی جاتی ہے[1]۔

کوئی شخص کسی کی ملکیتی چیز تیسرے شخص کو عاریت (ادھار) دے دے اور یہ خیال کرے کہ چیز کے مالک نے تیسرے شخص کو یہ چیز عاریتاً دینے کی اجازت دے دی ہوگی۔ مالک اجازت سے انکار کردے تو عاریتاً دینے والا شخص ضامن ہوتا ہے، کیونکہ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ مالک نے وہ چیز عاریت پر دینے کی اجازت دے دی تھی۔ مالک انکار کررہا ہوتا ہے اس لیے اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، کیونکہ وہ ظاہر حال یعنی عدم اجازت سے استدلال کررہا ہوتا ہے۔ اجازت دینے کے مدعی پر بارِ ثبوت ہوتا ہے کیونکہ وہ ظاہر حال کے برعکس ثابت کررہا ہوتا ہے[2]۔

۷۶۔ قاعدہ کلّیہ: اَلثَّابِتُ بِالْبُرْھَانِ کَالثَّابِتِ بِالْعِیَانِ

جو امر قطعی دلائل سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہو۔

یہاں برہان اور دلیل سے مراد وہ عدالتی ذرائع ثبوت ہیں جو کسی عدالت کے روبرو اثباتِ دعویٰ کے لیے پیش کیے جائیں۔ ان میں وہ تمام واقعات، حوادث اور ان کے قانونی نتائج شامل ہیں جو اتنے یقینی ہوں کہ امر واقعہ کی طرح مقدمہ کو ثابت کردیں اور ان کی بنیاد پر فیصلہ دیا جا سکے۔ اگرچہ کوئی بعید سا احتمال یہ بھی موجود رہے کہ جو کچھ ثابت کیا جارہا ہے، امر واقعہ اس سے مختلف ہو۔ مثلاً یہ احتمال کہ گواہ جھوٹ بول رہے ہوں اور انہوں نے اپنے جھوٹ پر پردہ ڈالنے کے لیے نیکوکاری کا لبادہ اوڑھ رکھا ہو، یا مثلاً یہ احتمال کہ کوئی ایسا مخفی سبب موجود ہو جس کی وجہ سے مدعا علیہ بری ہو چکا ہو اور کسی کو اس کا علم نہ ہو، وغیرہ وغیرہ۔ واضح دلائل کے مقابلہ میں اس طرح کے تمام احتمالات کی حیثیت موہومات کی ہے اور قاعدہ کلّیہ لا عبرۃ للتوھم[3] کے مطابق ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

۱۔ شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۲۱۸

۲۔ حوالہ بالا ص ۲۱۹

۳۔ آپ یہ قاعدہ کلّیہ پہلے پڑھ چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو قاعدہ کلّیہ نمبر ۲۸

قاضی اور جج کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ امر ظاہر اور ثابت شدہ دلائل کی بنیاد ہی پر فیصلہ کرے۔ قاضی اس بات کا پابند نہیں ہوتا ہے کہ امر واقعہ کی رو سے حقائق کا پتا چلائے اور پھر فیصلہ کرے، یہ اس کے اختیار سے باہر ہے (۱)۔

۷۷۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْبَیِّنَۃُ حُجَّۃٌ مُتَعَدِّیَۃٌ وَالْاِقْرَارُ حُجَّۃٌ قَاصِرَۃٌ

بیّنہ حجت متعدیہ اور اقرار حجت قاصرہ ہے۔

گزشتہ صفحات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ البینۃ سے مراد وہ عدالتی ذرائع ثبوت ہیں جن سے کوئی دعویٰ ثابت ہوتا ہے۔ متعدی وہ چیز ہوتی ہے جو آگے بڑھ کر غیر تک پہنچ جائے۔ اقرار سے مراد ہے کہ انسان کسی دوسرے کا حق اپنے اوپر لازم کر لینے کے بارے میں بتلائے۔ قاصرہ وہ ہے جو عاجز ہو جائے۔

جو چیز تمام ذرائع ثبوت سے ثابت ہو چکی ہو اور عدالت اسے قبول کر کے اس کی بنیاد پر فیصلہ بھی دے دے تو اسے حقیقت واقعیہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اقرار کا اثر، اقرار کرنے والے (مقر) کی ذات تک محدود رہتا ہے، دوسرں پر اس کا اثر نہیں پڑتا۔

مثلاً کوئی شخص اقرار کرے کہ میں نے اور زید نے مل کر فلاں شخص سے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا تھا جو ہم دونوں کے ذمہ واجب الاداء ہے۔ اب اگر زید اس کی تصدیق نہ کرے تو محض اس اقرار کے بموجب زید پر قرض کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی بلکہ اقرار کرنے والے ہی پر وہ قرض لازم آتا ہے (۲)۔

۷۸۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمَرْءُ مُؤَاخَذٌ بِاِقْرَارِہٖ

کسی شخص کا مواخذہ اس کے اقرار کے باعث ہوتا ہے

دیوانی امور میں جو شخص کوئی اقرار کرتا ہے وہ اس سے پھر نہیں سکتا۔ وہ شخص کامل اہلیت والا

۱۔　المدخل الفقھی العام ۲/۱۰۵۵

۲۔　حوالہ بالا ۲/۱۰۵۶

ہو، مثلاً بچہ نہ ہو، بے عقل نہ ہو تو ماننا چاہیے کہ جو ذمہ داری وہ اپنے سر لے رہا ہوتا ہے وہ ٹھیک طور پر لے رہا ہوتا ہے، کیونکہ وہ اپنی ذمہ داریوں کو دوسروں سے بڑھ کر جانتا ہے۔ مزید برآں کوئی شخص جب آج خود پر کوئی نئی ذمہ داری عائد کرسکتا ہے، مثلاً کوئی لین دین کر کے قیمت کی ادائیگی یا سامانِ فروخت کی سپردگی اپنے اوپر واجب کرسکتا ہے تو وہ گذشتہ کسی ذمہ داری کی اطلاع کیوں نہیں دے سکتا۔ بلکہ اس کا فرض ہے کہ اگر پہلے سے کوئی ذمہ داری اس پر عائد شدہ ہو تو اس سے لوگوں اور بالخصوص عدالت کو باخبر کرے، کیونکہ حقوق کا چھپا لینا حرام ہے[1]۔

شریعت اسلامی نے اقرار کے حجت ہونے کا حکم دیا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے:

وَلْيُمْلِلِ الَّذِىْ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا

[البقرۃ ۲:۲۸۲]

اور جو شخص قرض لے وہی (دستاویز کا) مضمون بول کر لکھوائے اور اپنے رب اللہ تعالیٰ سے ڈرے اور زرِقرض میں سے کچھ کم نہ لکھوائے۔

جس شخص پر کسی کا حق ہو اسے حکم دیا جاتا ہے کہ وہ یہ حق تحریر کرادے۔ یہی اقرار ہے۔ تحریر کرادینے کے بعد یہ حق اس کے خلاف ثابت ہو جاتا ہے۔

۷۹۔ قاعدہ کلیہ: يَمْلِكُ الْإِقْرَارُ مَا لَا يَمْلِكُ الْإِنْشَاءُ

بعض باتیں اقرار سے تو وقوع پذیر ہوسکتی ہیں، اِنشاء کے ذریعہ نہیں۔

مثلاً ایک قرض خواہ یہ چاہے کہ مشترک قرض میں سے اپنا حصہ وصول کرنے کی تاریخ بڑھا دے اور دوسرا قرض خواہ اس سے انکار کرے تو پہلا بھی ایسا نہیں کرسکتا۔ البتہ اگر قرض خواہ یہ اقرار کرے کہ جب قرض واجب ہوا تھا تو اس وقت فلاں تاریخ طے ہوئی تھی تو وہ ایسا اقرار کرسکتا ہے اور اس کے مطابق ہی فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح مقذوف کو یہ حق نہیں کہ قاذف کو معاف کردے، البتہ اگر مقذوف یہ اقرار کرے کہ میں نے جھوٹا دعویٰ دائر کیا تھا تو حد ساقط ہو جائے گی۔

۱۔ المدخل الفقهی العام ص ۲/۱۰۵۴

کوئی شخص مرض الموت میں یہ کہے کہ میں نے اپنے فلاں وارث کو جو میرا مقروض بھی ہے، قرض سے بری کر دیا تو یہ ابراء دوسرے ورثاء کی رضا مندی کے بغیر نافذ العمل نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ یہ اقرار کرے کہ فلاں وارث کے ذمہ میرا کوئی حق نہیں ہے تو دوسرے ورثاء کو اس وارث سے کسی مطالبہ کا حق نہیں رہتا[1]۔

۸۰۔ قاعدہ کلیہ: يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا

مترجم کا قول مطلقاً قابل قبول ہوتا ہے۔

مترجم اور ترجمان سے مراد وہ شخص ہے جو کسی زبان کی عبارت کا ترجمہ اور مفہوم کسی دوسری زبان میں بیان کرے۔

اگر مدعی، مدعا علیہ، گواہان اور ماہرین وغیرہ میں سے کسی ایک یا سب کی زبان حاکم عدالت کی زبان سے مختلف ہو اور حاکم عدالت براہ راست ان سب یا ان میں سے کسی سے گفتگو نہ کر سکتا ہو تو، اس صورت میں مترجم پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے جو ان لوگوں کی گفتگو حاکم تک پہنچا سکے۔ اگر ترجمان میں مندرجہ ذیل دو اوصاف ہوں تو اس کی بات قابل قبول ہوتی ہے اور اس کی ترجمہ کردہ عبارت کی بنیاد پر فیصلہ دیا جا سکتا ہے:

۱۔ وہ عادل ہو، فاسق نہ ہو، کیونکہ فاسق کی بات پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ وہ دونوں زبانیں اچھی طرح اس حد تک جانتا ہو کہ اس عبارت کے ترجمہ میں اس پر بھروسہ کیا جا سکتا ہو۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک سے زائد ترجمان ہوں۔ گواہی کے نصاب کے برعکس ترجمانوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ ایک ترجمان کافی ہے۔

اس قاعدہ کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر قسم کے دعاوی اور ہر قسم کے ذرائع ثبوت کے ضمن میں مرد، عورت، ایک یا دو ہر قسم کے ترجمان کی بات قابل قبول ہے۔ البتہ فقہائے کرام نے

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/ ۳۱۷۔ ۳۱۸

حدود کے جرائم میں احتیاط کے پیش نظر ترجمان کا مرد ہونا ضروری قرار دیا ہے[1]۔

۸۱۔قاعدہ کلّیہ: تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلِحَةِ

حکمران کا عوام کے لیے تصرف مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

ایک اسلامی ریاست میں یہ قاعدہ حاکم اعلیٰ، وزراء، جج صاحبان، انتظامیہ کے افسران اور متولیان وقف وغیرہ کے ان اختیارات کی نہایت واضح حد بندی کر دیتا ہے جو انہیں عوام پر تصرّف کے سلسلہ میں حاصل ہوتے ہیں۔ ریاست کا حاکم اعلیٰ اور وہ تمام افراد جو ان کی طرف سے مقرر ہوں، سب اس قاعدہ کلّیہ کے تحت آتے ہیں۔ عوام پر ان تمام افراد کے اختیارات بلاتحدید اور غیر مقیّد نہیں ہیں بلکہ عوام کے مفاد اور مصلحت سے محدود اور مقیّد ہیں۔ ان کے صرف وہی احکام نافذ العمل ہوتے ہیں جن میں عوام کی مصلحت اور مفاد کا خیال رکھا گیا ہو۔ مصلحت اور مفاد سے ہٹ کر دیئے جانے والے احکام غیر نافذ العمل اور حدود سے متجاوز (Ultra vires) ہوتے ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے جب تنخواہیں اور روز ینے مقرر کیے تو سب کو برابر رکھا اور سب کو یکساں تنخواہ ملنے لگی۔ کچھ لوگ آپ کے پاس آئے اور عرض کیا: امیر المومنین! آپ نے تنخواہوں اور روزینوں میں سب کو برابر کر دیا ہے، جب کہ بعض لوگوں کی خدمات زیادہ ہیں۔ انہوں نے دین کے ہر معاملہ میں پیش قدمی کی ہے اور وہ تو ابتداء ہی سے اسلام کے خادم چلے آرہے ہیں۔ لہٰذا مناسب ہوتا اگر آپ ان حضرات کی تنخواہیں اور روز ینے زیادہ رکھتے جن کی خدمات زیادہ ہیں۔

یہ سن کر حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے فرمایا: تم نے جس سبقت اور خدمت کا ذکر کیا ہے، میں اس سے سب سے زیادہ واقف ہوں۔ لیکن یہ چیز ایسی ہے جس کا اصل اجر اللہ تعالیٰ کے ہاں ملے گا۔ یہاں تو دنیاوی زندگی کا سوال ہے۔ اس میں میرے نزدیک مساوات بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ لوگوں کی تنخواہوں میں کمی بیشی کی جائے اور کسی کو کم اور کسی کو زیادہ دیا جائے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ

۱۔　المدخل الفقهي العام ۱۰۵۲/۲

کے عہد خلافت میں یہی سلسلہ چلتا رہا۔

حضرت عمر فاروقؓ خلیفہ ہوئے اور فتوحات کی وجہ سے حالات بہتر ہوئے تو آپ نے خدمات والوں کو دوسروں پر ترجیح دی اور فرمایا: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جس شخص نے جان و مال قربان کیا اس کو میں دوسروں کے برابر نہیں کرسکتا۔ آپ نے مہاجرین وانصار میں سابقین اوّلین کی تنخواہ چار ہزار درہم سالانہ مقرر کی، اس طرح درجہ بدرجہ بعد والوں کے لیے تنخواہیں کم کرتے گئے[۱]۔

بظاہر یہ دونوں آراء اور ان کے نتیجے میں ہونے والے فیصلے دو مختلف سمتوں میں نظر آتے ہیں لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا قاعدہ کا تقاضا ہے کہ حاکم کا تصرف اس طرح ہو کہ اس میں مصلحت عامہ ہو۔ عہدِ حضرت ابوبکرؓ میں مصلحتِ عامہ اس عہد کے اپنے حالات کے مطابق طے ہوئی۔ یہ طے کرنے میں حاکم کے پیشِ نظر لاتعداد عوامل ہوتے ہیں جن سے عوام بے خبر ہوتے ہیں۔ سیاسی حالات، رائے عامہ، ریاست کی مالی حالت اور قرآن وسنّت کے دائرے میں رہتے ہوئے حکمران کی سیاسی ضروریات وغیرہ، یہ وہ چند عناصر ہیں جو فیصلہ سازی میں کام آتے ہیں۔ عہدِ فاروقی میں فیصلہ سازی کے لیے درکار عناصر کی نوعیت بدل چکی تھی۔ اس لیے حضرت عمرؓ کا فیصلہ گزشتہ فیصلے کی تنسیخ تھا۔ لیکن دونوں فیصلے قرآن وسنّت کی تعلیمات کی وسعت (Scope) سے باہر نہیں تھے۔

دراصل ان تمام مذکورہ بالا عناصر کے ساتھ ساتھ حکمران کے فیصلہ کرتے وقت وہ منہج (Medthadology) بہت اہم ہوتا ہے جس کے ذریعے حکمران اپنے فیصلے پر عمل درآمد کراتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی رائے، حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں بھی وہی تھی جو انہوں نے اپنے دور میں نافذ کی۔ ہر دو صورتوں میں رموزِ جہانبانی کا فہم اور تنفیذ ایک کلیدی عنصر ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو نمازوں کا امام اور فوجوں کا سربراہ مقرر کرکے بھیجا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو قاضی اور ناظم بیت المال بنا کر بھیجا اور حضرت عثمان بن حنیفؓ کو زمینوں کی پیمائش اور آمدنی کی نگرانی کے لیے بھیجا۔ ان حضرات کے روزینے کے طور پر بیت المال

۱۔ ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۴۲

سے ایک بکری روزانہ مقرر کر دی اور یہ طے کیا کہ بکری کا آدھا حصہ جس میں اس کا پیٹ بھی شامل ہو گا، حضرت عمار بن یاسرؓ کے لیے اور بقیہ آدھے میں نصف نصف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عثمان بن حنیفؓ کا ہوگا۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں خود کو تمہیں اس مال کے سلسلہ میں یتیم کے ولی کے مقام پر سمجھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء ۴:۶] جو شخص آسودہ حال ہو اسے (ایسے مال سے قطعی طور پر) پرہیز کرنا چاہیے اور جو بے مقدور ہو وہ مناسب طور پر (یعنی بقدر خدمت) کچھ لے لے۔ اللہ کی قسم میں کسی ایسی سرزمین کو نہیں جانتا کہ وہاں سے روزانہ ایک بکری وصول کی جائے مگر یہ کہ وہ سرزمین بڑی تیزی کے ساتھ خرابی و بربادی کی طرف بڑھتی ہے [1]۔

ایک شخص یہ وصیت کرتا ہے کہ میرے ترکہ میں ایک تہائی رقم فلاں مفید کام میں صرف کر دی جائے۔ قاضی اس کے متولی کی حیثیت سے ایک تہائی رقم میں اس کی وصیت پر عمل درآمد کر دیتا ہے۔ بعد میں پتا چلتا ہے کہ اس متولی کے ذمہ قرض بھی تھا جو دو تہائی ترکہ کی رقم سے زیادہ تھا۔ یہ وصیت اور قاضی کی طرف سے اس کا نفاذ دونوں کالعدم قرار پائیں گے۔ اس لیے کہ اس وصیت کے نفاذ کا یہ مطلب ہے کہ قرض داروں کو نقصان پہنچایا جائے اور ان کے مفاد کے خلاف کام کیا جائے جو قاضی کی حدود و اختیار سے متجاوز ہے۔

اوقاف میں اوقاف کی رقم سے بلا وجہ مناصب نکالنا (Creation of posts) درست نہیں ہے۔ واقف کی شرائط سے ہٹ کر اوقاف کی رقم سے جو تنخواہیں دی جائیں گی وہ ناجائز اور حرام ہوتی ہیں [2]۔

۸۲۔ قاعدہ کلیہ: اَمْرُ الْاِمَامِ يُصَيِّرُ الْمُبَاحَ وَاجِبًا

حکمران کا حکم مباح کو واجب بنا دیتا ہے۔

ایسا فعل جو اپنی ذات میں مباح ہو، اسے اگر حکمران کرنے کا حکم دے تو وہ فعل واجب ہو

۱۔ ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۳۶
۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۳۳

جاتا ہے۔ لیکن جیسا کہ پچھلے قاعدہ میں بیان کیا جا چکا ہے کہ حکمران کا ایسا حکم مصلحتِ ملی سے مشروط ہے۔ مثلاً کسی قومی وملّی موقع پر حکمران نماز شکرانہ ادا کرنے کا حکم دے تو ملک کے تمام لوگوں پر نماز شکرانہ کی ادائیگی واجب ہو جاتی ہے۔

قواعد متعلقہ عبادات

۸۳۔ قاعدہ کلّیہ: لَا ثَوَابَ اِلَّا بِالنِیَّةِ

ثواب نیّت کے ساتھ ہے۔

لغت میں نیّت کا معنی ہے: کسی چیز کا دل سے عزم وارادہ کر لینا۔ اصطلاح میں اس سے مراد ہے: کوئی کام کرنے میں اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس کی اطاعت وفرمانبرداری کا ارادہ کرنا[۱]۔

عبادات میں نیّت شرط ہے، اس پر اجماع ہے۔ اس کے علاوہ مندرجہ ذیل آیت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے:

وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوْا اللّٰه مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ [البينة ۳۱:۹۸]

اور انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اخلاص کے ساتھ عبادت کریں یکسو ہو کر۔

نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، نذر، کفارات اور ذبح کے لیے نیّت شرط ہے، یہ بلا نیّت صحیح نہیں ہوتے۔ جہاد جو بڑی عبادات میں سے ہے، اس کے لیے بھی خلوصِ نیّت شرط ہے۔ اسی طرح نکاح میں بھی حصولِ ثواب کے لیے نیّت ضروری ہے۔

ثواب کے لیے عبادات کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے بلکہ ثواب بندے کی نیّت پر ملتا ہے، خواہ عبادت بلا ارادہ فاسد ہی کیوں نہ ہو۔ کوئی شخص خود کو پاک سمجھتے ہوئے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھ لے تو اسے عبادات کا ثواب مل جاتا ہے[۲]۔

کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کو امامت نہیں کرائے گا۔ پھر فلاں اس کی اقتداء میں نماز

۱۔ حموی، غمز عيون البصائر ۶۳/۱

۲۔ ابن نجيم، الأشباه والنظائر ۷۷/۱

پڑھ لے تو مقتدی کی اقتداء صحیح ہے مگر امام کو اس کی امامت کا ثواب نہیں ملتا[1]۔

تمام عبادات کی صحت کے لیے نیّت شرط ہے صرف قبولِ اسلام میں نیّت شرط نہیں ہے، اسلام بلانیّت بھی صحیح ہے۔ لہٰذا مجبور شخص کا قبولِ اسلام درست ہوتا ہے۔ مگر وہ اسلام کی محض نیت کر لینے ہی سے مسلمان نہیں ہوتا (بلکہ اس کے لیے زبان سے اقرار) بھی ضروری ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مجبور شخص کا کفر بلانیّت صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے نیّت شرط ہوتی ہے[2]۔

۸۴۔ قاعدہ کلّیہ: مَاكَانَ اَكْثَرَ فِعْلاً كَانَ اَكْثَرَ فَضْلاً

جو چیز عمل میں زیادہ ہے وہ فضل و مرتبہ میں بھی زیادہ ہوتی ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے۔ حضرت عائشہؓ نے عرض کی: یارسول اللہ صلی اللہ وعلیہ وسلم! لوگ مکہ سے دو عبادتوں کے ساتھ لوٹتے ہیں (یعنی حج اور عمرہ الگ الگ ادا کر کے)۔ آپ صلی اللہ وعلیہ وسلم نے فرمایا:

انتظری فاذا طَهُرتِ فاخرجی إلى التنعيم فأهلّي ثم القينا عند كذا وكذا، قال اظنه قال: غدا ولكنه على قدر نصبك أو نفقتك[3]۔

(اے عائشہؓ) آپ ٹھہریں اور جب آپ پاک ہو جائیں تو تنعیم (ایک جگہ کا نام) جائیں اور لبیک پکاریں۔ پھر ہم فلاں فلاں مقام پر ملیں۔ (راوی کہتا ہے کہ) میں گمان کرتا ہوں کہ آپ نے فرمایا: کل کے روز، اور آپ کے عمرہ کا ثواب آپ کی تکلیف و مشقت اور خرچ کے موافق ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے کا ثواب کھڑے ہو کر پڑھنے کے ثواب سے نصف ہے۔

اس قاعدہ میں سے بہت سی مستثنیات ہیں، مثلاً مسافر کے لیے پوری نماز پڑھنے سے قصر

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۴۳۔۴۷

۲۔ حوالہ بالا ۱/۴۲۔۴۷

۳۔ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام

نماز پڑھنا افضل ہے۔ نماز میں نامکمل بڑی سورت پڑھنے سے چھوٹی سورت پوری پڑھنا افضل ہے۔ نماز فجر دوسری نمازوں سے زیادہ افضل ہے، حالانکہ نماز فجر دیگر نمازوں سے چھوٹی ہے، وغیرہ وغیرہ۔

ان مستثنیات کے پیش نظر قاضی عزالدین بن عبدالسلام (م ۶۶۰ھ) نے اس قاعدہ کو یوں وضع کیا ہے:

ان تساوی العملان من کل وجه فی الشرف والشرائط و السنن کان الثواب علی اشقهما اکثر

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو عمل شرف و منزلت، شرائط اور سنن میں ہر پہلو سے برابر ہوتو ان میں سے زیادہ مشقت والا عمل زیادہ ثواب والا ہوتا ہے۔

مثلاً گرمی اور سردی میں غسلِ مسنون عمل کے لحاظ سے برابر ہیں لیکن سردی کا غسلِ مسنون گرمی کے غسلِ مسنون سے افضل ہے اور اس میں زیادہ اجر ہے، کیونکہ سردی کے غسل میں مشقت زیادہ ہے۔ دور سے مسجد میں یا مکہ آنے والے کا ثواب زیادہ ہے بہ نسبت قریب والے کے۔ خوشی اور رغبت سے زکوٰۃ ادا کرنا بخل اور تنگیٔ دل سے زکوٰۃ ادا کرنے سے افضل ہے [1]۔

۸۵۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْاِیْثَارُ فِی الْقُرَبِ مَکْرُوْہٌ وَفِی غَیْرِ ھَا مَحْبُوْبٌ

قربِ الٰہی حاصل کرنے والے امور (عبادت) میں ایثار مکروہ اور دیگر امور میں پسندیدہ ہے۔

یعنی ایسے نیک کام جن میں عبادت کا پہلو نمایاں ہو اور جن کا اوّلین اور بزرگ ترین مقصد اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا ہو، ان میں دوسروں کے لیے ایثار کرنا مکروہ ہے۔ علامہ ابن نجیم کا کہنا ہے کہ یہ کلّیہ پہلے پہل شافعی فقہاء نے مرتب کیا، قدیم حنفی فقہاء کے ہاں اس مفہوم کا کوئی کلّیہ علامہ ابن نجیم کو نہیں ملا [2]۔

۱۔ سیوطی، الأشباه والنظائر ۲۳۵/۱ ۔ ۲۳۷

۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۳۲۰/۱

قواعد الزرکشی میں ہے: **أن الایثار فی القرب لا یجوز** ۔ یعنی قربِ الٰہی والے امور میں ایثار جائز نہیں ہے۔ علامہ ابن نجیم نے یہ قاعدہ شافعی علماء کے حوالہ سے لکھا ہے۔ لہٰذا یہاں مکروہ سے مراد غیر جائز ہے[1]۔ علامہ زرکشی شافعی عالم ہیں۔

اس قاعدہ کی رو سے: اگر دو آدمی برہنہ ہوں اور کپڑا ایک ہی ہو جس سے صرف ایک کی برہنگی دور ہوسکتی ہو تو جس کا کپڑا ہو وہ برہنگی دور کرے اور نماز ادا کرلے۔ پہلی صف میں ایک ہی آدمی کی جگہ ہو تو جو شخص پہلے پہنچ جائے وہ وہاں کا مستحق ہوتا ہے، دوسرے کو جگہ دینا مناسب نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات اور تقرب میں بنیادی بلکہ واحد مقصد اللہ تعالیٰ کی تعظیم واجلال ہے۔ اب اگر کوئی شخص خود تعظیم واجلال کرنے کے بجائے دوسروں کو موقع دیتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ کی تعظیم واجلال کے ترک کا مرتکب ہورہا ہے۔

کسی شخص کے پاس وضو کے لیے بقدرِ ضرورت پانی ہو اور وہاں ایک اور شخص وضو کرنا چاہتا ہو جس کے پاس پانی نہ ہو تو ایثار سے کام لینا مناسب نہیں ہے بلکہ جس کے پاس پانی ہے وہ خود وضو کرکے نماز ادا کرلے۔ اس کے برعکس کوئی شخص جو خود اضطراری کیفیت میں ہو اور وہ دوسرے مضطر شخص کو کھانا دے کر اس کی جان بچا سکتا ہو تو وہ ایسا کرسکتا ہے، چاہے اس میں خود اس کی اپنی جان جانے کا خطرہ ہو۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ وضو اور طہارت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ دونوں کام عبادت ہیں اور تقرب إلی اللہ کی نیت سے کیے جاتے ہیں، اس لیے ان میں ایثار جائز نہیں ہے۔ اس کے برعکس اپنی جان بچانے میں اپنا حق فائق ہے اور اس میں عبادت اور تقرب إلی اللہ کی نیت نمایاں نہیں ہوتی، اس لیے وہاں ایثار جائز ہے۔

اگر کہیں تعلیم وتعلم کے حلقہ میں طلبہ اپنی اپنی باری سے پڑھتے ہوں تو وہاں بھی اپنی باری پر دوسروں کو موقع دینا مکروہ ہے۔ علم دین کا حصول بھی عبادت اور تقرب إلی اللہ کا بڑا ذریعہ ہے۔ اس لیے ایثار کرکے دوسرے کو موقع دینے کے بجائے ہر ایک کو آگے بڑھ کر پیش

۱۔ حموی، غمز عیون البصائر ۳۲۱/۱

قدمی کرنی چاہیے[1]۔

۸۶۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمُتَعَدِّیُ اَفْضَلُ مِنَ الْقَاصِرِ

متعدی قاصر سے افضل ہوتا ہے۔

گزشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ متعدی وہ چیز ہے جو آگے بڑھ کر دوسروں تک پہنچ جائے اور قاصر اسے کہتے ہیں جو عاجز ہو جائے۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ عبادت جس کا اثر دوسروں تک پہنچے، اس سے بہتر ہے جس کا اثر فاعل کی ذات تک محدود رہے، بشرطیکہ کسی خاص عبادت قاصرہ کے افضل ہونے کی شارع نے تصریح نہ کی ہو۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ ھ) کا قول ہے کہ افضل اطاعت و فرمانبرداری وہ ہے جو لوگوں کے مصالح اور فوائد سے موافق ہو[2]۔

جو قید اوپر لگائی گئی ہے، اس سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو قاضی عزالدین بن عبدالسلام (م۶۶۰ھ) نے کہا ہے کہ فلاں فلاں نیکیوں کو شارع نے افضل قرار دیا ہے جب کہ وہ قاصر ہوں[3]، مثلاً جہاد فی سبیل اللہ کو ایمان باللہ سے افضل کہا گیا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ وعلیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ آپ صلی اللہ وعلیہ وسلم نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا۔ پوچھا گیا: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ کی راہ میں جہاد کرنا۔ پوچھا گیا: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: حج مبرور[4]۔ یعنی جس حج کے بعد انسان گناہ کا ارتکاب نہ کرے۔

[ڈاکٹر محمود احمد غازی]

۱۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱/۳۲۰۔ ۳۲۲

۲۔ سیوطی، الأشباہ والنظائر ۱/۲۳۸

۳۔ حوالہ بالا ۱/۲۳۸

۴۔ صحیح البخاری، کتاب الإیمان، باب من قال إن الإیمان ھو العمل......

مصادر ومراجع

۱۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن سلام (م۴۶۳ھ)، بیان جامع العلم و فضله، دارابن الجوزی، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء

۲۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم (م۹۷۰ھ)، الاشباه والنظائر مع شرحه غمز عيون البصائر، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ

۳۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث (م۲۷۵ھ)، سنن ابی داود، دارالسلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ۱۴۲۰ھ/۱۹۹۹ء

۴۔ ابویوسف، یعقوب بن ابراہیم (م۱۸۲ھ)، كتاب الخراج، دارالمعرفة، بيروت لبنان ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء

۵۔ اتاسی، محمد خالد، شرح المجلة، مکتبہ حقانیہ، پشاور، سنِ اشاعت ندارد

۶۔ اوصاف، یوسف، مرآة المجلة، المطبعة العمومية مصر ۱۸۹۴ء

۷۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، صحيح البخاری، دارالفكر، بيروت لبنان ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء

۸۔ ترمذی، محمد بن عیسیٰ (م۲۹۷ھ)، الجامع الصحيح، داراحياء التراث العربی بيروت لبنان ۱۴۱۵ھ/۱۹۸۱ء

۹۔ حاکم، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ نیشاپوری (م۴۰۵ھ)، المستدرک علی الصحيحين، دارالكتاب العربی، بيروت لبنان، سنِ اشاعت ندارد

۱۰۔ حموی، احمد بن محمد مصری (م۱۰۹۸ھ)، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ

۱۱۔ زرقا، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقهی العام، دارالفكر ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۸ء

۱۲۔ زیلعی، عبداللہ بن یوسف (م۷۶۲ھ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، دارنشر الكتب

الاسلامیة، شیش محل روڈ، لاہور

۱۳۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن (م ۹۱۱ھ)، الأشباہ والنظائر فی قواعد و فروع فقه الشافعیة، مکتبة نزار مصطفی الباز، مکة المکرمة، الریاض، المملکة العربیة السعودیة ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۷ء

۱۴۔ صدیقی، ساجد الرحمٰن، کشاف اصطلاحات قانون (اسلامی)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اوّل ۱۹۹۱ء

۱۵۔ علی حیدر، درر الحکام علی شرح مجلة الاحکام، مکتبة العربیة ،کانسی روڈ کوئٹہ، سال اشاعت ندارد

۱۶۔ قرافی، احمد بن ادریس (م ۶۸۴ھ)، الفروق، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۸ء

۱۷۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مکتبة الغزالی، مؤسسة مناهل العرفان، سال اشاعت ندارد

انسانی تاریخ میں مسلمانوں کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اصولِ قانون (Jurisprudence) کو بطور ایک علیحدہ فن کے متعارف کرانے کے وہ موجد و معمارِ اول ہیں۔ مسلمانوں کی اصطلاح میں یہ فن اصولِ فقہ کہلاتا ہے۔ فقہائے اسلام نے اسے علومِ اسلامیہ کا گل سر سبد، فکرِ اسلامی میں جدت و طباعی کا سب سے بڑا مظہر اور مسلمانوں میں فکری منہاج کا سب سے بڑا نمونہ قرار دیا ہے۔ علم اصولِ فقہ، وحی الٰہی اور عقلِ انسانی دونوں کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے۔ دیگر اقوام کے اصولِ قانون کے مقابلے میں اصولِ فقہ زیادہ عمیق، واضح و متعین ماخذ و مصادر کا حامل، دائمی اصول و احکام پر قائم، اعلیٰ و ارفع ہدف رکھنے والا، فکری تناقضات سے مبرا، نظریاتی پختگی کا مالک اور اپنی اندرونی ساخت کے اعتبار سے مربوط اور مکمل نظام ہے۔ زیرِ نظر کتاب "علم اصولِ فقہ: ایک تعارف" اسلامی قانون میں دلچسپی رکھنے والے اصحاب کے لیے ترتیب دی گئی ہے۔ اس میں اصولِ فقہ کی تاریخ، مصادرِ فقہ، قواعد کلیہ اور فقہِ اسلامی کے اصولِ تعبیر و تشریح جیسے موضوعات کا تفصیلی تعارف پیش کیا گیا ہے۔ کتاب میں تمام اہم فقہی مذاہب: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، جعفری اور ظاہری کے اصولِ اجتہاد و استنباط کا تفصیلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب اصولِ فقہ اسلامی کا ایک بھرپور اور جامع تعارف پیش کرتی ہے۔ تین جلدوں پر محیط یہ کتاب دراصل اکیڈمی کے اصولِ فقہ اختصاصی کورس کی درسی اکائیوں کا مجموعہ ہے جسے اکیڈمی کے سابق ریسرچ ایسوسی ایٹ ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں نے مرتب کیا ہے۔

شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اپنے قیام ۱۹۸۱ء سے ہی اسلامی قانون سے آگاہی اور اس کی ترویج و اشاعت میں اپنا کردار ادا کر رہی ہے۔ اکیڈمی کے تربیتی پروگراموں میں تحصیل اور ضلع کی سطح کے جج صاحبان اور ملک بھر کے سول و فوجی اداروں کے شعبہ ہائے قانون کے افسران، نیز عملی میدان میں مصروف کار وکلاء اور ملک بھر سے آنے والے مفتیان کرام کو اسلامی قانون کے تعارفی کورس کرائے جاتے ہیں۔ مفتی صاحبان کے کورسز میں اسلامی قانون کے ساتھ ساتھ رائج الوقت جدید قانون کا تعارف بھی شامل ہوتا ہے۔ جدید معیشت و تجارت کے تعارفی پروگرام بھی اسی سلسلے کا حصہ ہیں۔ اکیڈمی کا دوسرا بڑا پروگرام خط و کتابت کورسز کے ذریعے جدید پڑھے لکھے طبقے میں فقہ اور اسلامی قانون کا شعور بیدار کرنا ہے۔ اکیڈمی کے اشاعتی پروگراموں میں فقہ و اصول فقہ کی امہات الکتب کے اردو تراجم، جدید قانونی موضوعات پر اسلامی نقطہ نظر کی تحقیقی عربی کتب کے تراجم، جدید قانونی مسائل پر بھی تحقیقی تصانیف، ایل ایل بی، ایل ایل ایم اور پی ایچ ڈی کی سطح کی نصابی کتب، مختلف قانونی موضوعات پر یک موضوعاتی کتابچے اور مراسلاتی کورس کے لیے یونٹس کی تیاری اور اشاعت شامل ہے۔

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، پاکستان